علم الاجتماع الغربي

مساءلة ومحاكمة

كبير علماء الاجتماع يراجع فكر الرواد

إيمانويل والرستاين

ترجمة
محمود الذوادي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



علم الاجتماع الغربي
مُساءلة ومحاكمة

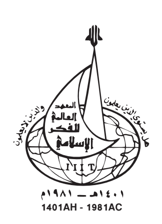


علم الاجتماع الغربي مُساءلة ومحاكمة
كبير علماء الاجتماع يراجع فكر الرواد

إيمانويل والرستاين

ترجمة

محمود الذوادي



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



الطبعة الأولى 1432هـ / 2011م

علم الاجتماع الغربي: مُساءلة ومحاكمة

كبير علماء الاجتماع يراجع فكر الرواد

تأليف: إيمانويل والرستاين

ترجمة: محمد الذوادي

موضوع الكتاب 1- **علم الاجتماع** 2- **نقد علم الاجتماع الغربي**
3- **العلوم الاجتماعية** 4- **فلسفة علم الاجتماع**

ردمك (ISBN): **978 1 565644663**

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي
بيروت - لبنان

هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183
www.iiit.org / info@eiiit.org





المحتويات



مقدمة

يُعدُّ إيمانويل والرستاين Ammanuel Wallerstein من أشهر علماء الاجتماع اليوم، ليس في الولايات المتحدة الأمريكية فحسب، وإنما أيضاً في العالم بأسره. لقد ذاع صيت هذا العالم من خلال مؤلفاته المتعددة مثل "النظام العالمي الحديث" The Modern World System، و"ضرورة صياغة جديدة للعلوم الاجتماعية" Unthinking Social Sciences و"نهاية العالم كما نعرفه" The End of the World as We Know It كما أنه عمل مديراً لمركز فرنان برودال لدراسة الاقتصاد والأنساق التاريخية والحضارات البشرية في جامعة ولاية نيويورك بمدينة بنجهمتون، حيث نال لقب أستاذ شرف متميز في علم الاجتماع. وهو الآن أستاذ علم الاجتماع بجامعة يايل Yale University بشرق الولايات المتحدة الأمريكية.

وبسبب قامته الفكرية السامقة، تم انتخابه رئيساً للجمعية العالمية لعلم الاجتماع مدة أربع سنوات انتهت في صيف 1998م.

أما ظروف ميلاد هذا النص فتعود إلى لقاء والرستاين بعلماء الاجتماع من القارات الخمس، بمناسبة انعقاد المؤتمر الرابع عشر لهذه الجمعية في مدينة منتريال بكندا في صيف 1998م. وجرياً على العادة المتبعة في الجمعيات العلمية، فإن الرؤساء يتوجهون إلى الأعضاء بخطب في مواضيع وقضايا مختلفة ذات علاقة بتخصص كل جمعية. وما هذا النص

السوسيولوجي الذي بين أيدينا سوى الخطاب الرئاسي الذي ألقاه والرستاين في 26 يوليو1998م أمام جمع غفير من علماء الاجتماع المنتسبين إلى ثقافات ومجتمعات وأعراق ولغات وألوان متعددة. وبوصفي مترجماً لهذا الخطاب الذي نشر أكثر من مرة[1]، أرى أن محتواه مفيد لعلماء الاجتماع العرب على مستويات مختلفة. فمعظم هؤلاء العلماء يتبنون نظريات علم الاجتماع الغربي ومناهجه ولايكادون يوجهون أية انتقادات لها. وفي المقابل يقوم والرستاين بمساءلة حتى سوسيولوجيا الرواد الغربيين المؤسسين في ما سماه ثقافة علم الاجتماع؛ إذ ركز على تراث الفكر السوسيولوجي الغربي المؤسس اليوم لعلم الاجتماع في الشرق والغرب. فدوركهايم وماركس وفيبير هم الرواد الثلاثة الذين يمثل فكرهم ومؤلفاتهم المرجع الأول لثقافة علم الاجتماع المعاصر. وكما سنرى في متن هذا النص، فإن علماء الاجتماع العرب وغير العرب يرددون في حالات كثيرة بشيء من القدسية بأن هؤلاء الرواد الثلاثة يمثلون عرين علم الاجتماع الكلاسيكي، وأصحاب المقولات التي يستوعبها ويستعملها علماء الاجتماع في الشرق والغرب بوصفها مسلمات غير قابلة للشك والمساءلة.

إن تلك التلميحات الاحتجاجيّة على جموع علماء الاجتماع في الشرق والغرب، وفي الشمال والجنوب لأحد أكبر المفكرين السوسيولجيين الغربيين مع نهاية القرن الماضي، تؤكد أن علم الاجتماع الغربي المعاصر ليس بخير، لاعلى المستوى الإبستيمولوجي ولا على مستوى فكر الرواد الأوائل. ومن ثم، قاد ويقود والرستاين حركة تصحيح وتجديد على هذين

(1) نشر نص هذا الخطاب ضمن كتاب صدر للمؤلف عام 1999 يضم أهم خطاباته التي القاها في عقد التسعينيات على جموع غفيرة من الأكاديميين حول العالم. والكتاب هو:
The End of the World as We Know it: Social Sciences for the Twenty First Century.

المستويين، كما نرىٰ ذلك خاصة في كتابه "ضرورة صياغة جديدة للعلوم الاجتماعية". فمن معالم حركة التصحيح هذه عند والرستاين مناداته بوحدة العلوم وأرضيتها الإبستيمولجية التوحيدية. وهي دعوة تجد ترحيباً كبيراً في صلب الثقافة العربية الإسلامية. ومن ثم، فمشروعية توطين علم الاجتماع العربي في تربة هذه الثقافة تستمد قوتها من ركيزتين يصعب القدح في شرعيتهما:

1- مما لاشك فيه أن الثقافة العربية الإسلامية سبّاقة ـ علىٰ المستويين الفكري والتطبيقي ـ إلىٰ تبني الرؤية الإبستيمولجية التوحيدية للمعارف والعلوم. فالقرآن الكريم، كتاب الثقافة العربية الإسلامية الأول، تنادي آياته بوحدانية الخالق ومنه بوحدة ظواهر الكون علىٰ الرغم من تنوعها. وفي ذلك أبلغ تعبير علىٰ أن مبدأ الإبستيمولوجيا الموحدة في العلوم والمعارف البشرية هي من المسلمات الأولىٰ في الرؤية القرآنية. فترابط عناصرالكون الحية والجامدة ووحدتها أمر تركز عليه آيات القرآن ويتردد في سوره الطويلة والمتوسطة والقصيرة علىٰ حد سواء. فمن منظور الإبستيمولجيا القرآنية، تأتي قوة ذلك الترابط والوحدة بين كل مايوجد في الكون من أن خالق كل ذلك هو إله واحد لاشريك له ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الاخلاص: 1] و﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22].

2- مما لاريب فيه أن دعوة والرستاين لعلماء الاجتماع وتتابع مناشدات أخرىٰ من طرف كثير من العلماء في الغرب إلىٰ توحيد إبستيمولجيا علوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية ينبغي أن تستقبل بترحيب أكبر، واستعداد أقوىٰ لتبنيها عند علماء الاجتماع العرب وبقية التخصصات الأخرىٰ في جامعات المجتمعات العربية، التي تهيمن

فيها الثقافة العربية الإسلامية. فهذه الأخيرة (الثقافة العربية الإسلامية) تنادي بصوت عال بوحدة إبستيمولجيا العلوم والمعارف البشرية جميعاً؛ إذ الرجوع إلىٰ تلك الإبستيمولجيا من منظور الثقافة العربية الإسلامية هو عودة إلىٰ الأصل. والرجوع إلىٰ الأصل فضيلة كما يقال.

إن والرستاين وزملاءه المتحمسين لفكرة توحيد إبستيمولوجيا ما يسمىٰ بـ"الثقافتين" علىٰ وعي بالعراقيل الكبيرة والكثيرة التي تقف أمام مشروع توحيد إبستيمولجيا الثقافتين من جديد في المجتمعات الغربية. فمن ناحية، قامت وتقوم المؤسسات الأكاديمية في الغرب بإرساء بنىٰ التخصصات التي أحدثت وتحدث قطيعة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية. ومن ناحية ثانية، فقد أدت تلك البنىٰ الأكاديمية إلىٰ خلق عقلية عدم التواصل أو ضعفه، والجفاء والقطيعة بين الباحثين والعلماء المنتمين إلىٰ إحدىٰ هاتين الثقافتين. وليس من المبالغة في شيء القول بأن نجاح مشروع والرستاين ورفقائه في توحيد إبستيمولجيا العلوم والمعارف البشرية كان سيجد مساندة قوية لو أن المجتمعات الغربية المعاصرة كانت ذات ثقافة تشبه الرؤية الإبستيمولجية للثقافة العربية الإسلامية، التي تؤكد بقوة وحدة العلوم والمعارف. وبتعبير ماكس فيبر، فإن انسجام أخلاقيات الثقافة العربية الإسلامية مع الدعوة الصاعدة في الغرب لتوحيد ابستيموجيا العلوم والمعارف يرجع، من جهة، إلىٰ مناداة القرآن الكريم، كتاب الحضارة العربية الإسلامية، بوحدة ظواهر الكون شديدة التنوع، بحيث لا يكاد يحصيها العقل البشري. ومن جهة أخرىٰ، تعود الحاجة الماسة اليوم إلىٰ إبستيمولجيا توحيدية في المعارف والعلوم إلىٰ ما يقره منطق وبحوث الفلسفة وعلم الاجتماع المعاصرين علىٰ الخصوص بالنسبة لضرورة وجود إبستيمولجيا توحيدية للعلوم والمعارف

الحديثة، تمكن تلك العلوم والمعارف من نهضة حقيقية ونوعية في القرن الحادي والعشرين، كما ينادي والرستاين وأمثاله إلىٰ ذلك. وينتظر من رؤية الثقافة العربية الإسلامية في دنيا العلوم والمعارف أن ترحب ترحيباً كاملاً بهذا التطور بين علماء الغرب ومفكريه لصالح وحدة إبستيمولجيا العلوم والمعارف. أليست الثقافة العربية الإسلامية شهيرة بشعار الجمع المتناسق بين المعارف والعلوم علىٰ أساسٍ من التوفيق بين العقل والنقل؟

محمود الذوادي
استاذ علم الاجتماع
جامعة تونس



تراث علم الاجتماع ووعد العلوم الاجتماعية[2]

سأناقش هنا موضوع المعرفة الاجتماعية وتراثها وتحدياتها ومنطلقاتها النظرية. وأحاول أن أبرهن على أنّ تراث علم الاجتماع هو ما أسميه "ثقافة علم الاجتماع"، وأقدم لها تعريفاً من وجهة نظري. كما أحاول أن أبرهن على أنّ هذه الثقافة بخاصّة، قد واجهت منذ عقود عدة تحديات كبيرة، تمثلت أساساً في النداءات الداعية إلى تجاهل (وعدم الاعتراف بـ) ثقافة علم الاجتماع. ونظرا للتأكيدات المستمرة لثقافة علم الاجتماع من جهة، وقوة هذه التحديات من جهة أخرى، سأسعى في الختام إلى أن أبرهن بأن المنظور الوحيد الممكن والمفيد، هو خلق ثقافة جديدة منفتحة، ليس لعلم الاجتماع فقط –هذه المرة– ولكن للعلوم الاجتماعية. والأهم من ذلك، هو أن تقع هذه الثقافة ضمن عالم معرفي موحد.

إننا نقسم المعرفة ونربط بين أجزائها من ثلاث زوايا مختلفة: فمن الزاوية الفكرية نقسمها إلى تخصصات معرفية disciplines ومن الزاوية

(2) هذا هو الفصل الخامس عشر من كتاب إيمانويل والرستاين:
The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty First Century (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1999).
ويمثل خطاب والرستاين بوصفه رئيساً للجمعية العالمية لعلم الاجتماع International Sociological Association في المؤتمر الرابع عشر لهذه الجمعية. وكان ذلك في 26 من يوليو 1998 أمام آلاف من علماء الاجتماع من القارات الخمس بمدينة مونتريال بكندا.

التنظيمية نقسمها إلى بنى مشتركة corporate structures، ونقسمها من الزاوية الثقافية إلى مجموعات من العلماء يشتركون في مقدمات منطقية أولية محددة premises. ويمكن النظر إلى أي تخصص معرفي بوصفه بناء فكرياً أو بمثابة أداة موجِّهة (للبحث). فالتخصّص طريقة لوضع الأمر في إطار ما يسمى حقل دراسي ذي مجال خاص، ومناهج بحث ملائمة ونتيجة لذلك فإنّ له حدوده المرسومة. وهو تخصص بمعنى أنه يسعى إلى ضبط الفكر؛ إذ إنه لا يحدد محتوى التفكير وطريقته وحسب، بل يحدد أيضاً ما هو خارج عن نطاقه. فالقول إن موضوعاً ما هو تخصص معرفي لا يكفي لتحديد ما هو هذا التخصص المعرفي، فالأمر يتطلب أيضاً تحديد المجال الذي لا يشمله التخصص أي؛ أن يكون جامعاً ومانعاً في آن واحد. فالقول إذن بأن علم الاجتماع هو تخصص معرفي يعني، من ضمن ما يعنيه، التأكيد بأنه ليس هو علم الاقتصاد أو علم التاريخ أو علم الأنثروبولوجيا. إن علم الاجتماع يختلف عن العلوم الأخرى لأن له مجالاً مختلفاً للدراسة، ومنظومة مختلفة من المناهج، ومقاربة فكرية (approach) مختلفة، في تناوله للمعرفة الاجتماعية.

لقد ظهر علم الاجتماع بوصفه تخصصاً معرفياً في آخر القرن التاسع عشر، إلى جانب تخصصات معرفية أخرى، تندرج تحت مصطلح شامل هو: مصطلح العلوم الاجتماعية. وقد تطور علم الاجتماع بوصفه تخصصاً معرفياً في الفترة ما بين 1880م و1945م تقريباً. وحاول كل الرواد في هذا الميدان، في هذه الفترة، تأليف كتاب على الأقل يُعرِّف علم الاجتماع على أنه تخصص معرفي. ولعل آخر عمل فكري مهم على هذا النمط هو كتاب "بنية الفعل الاجتماعي"[3] الذي كتبه تلكوت برسنز Talcott Parsons في عام 1937م. وهذا الكتاب ذو أهمية كبرى في تراثنا، وسأعود لاحقاً إلى

(3) Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, 2nd ed. (Glencoe: Free Press, 1949 [1937]).

تبيان دوره. صحيح أنه في النصف الأول من القرن العشرين استطاعت الأقسام المتعددة للعلوم الاجتماعية أن تؤسس نفسها، وتنتزع الاعتراف بها بوصفها تخصصات معرفية؛ إذ عرّف كل منها نفسه بطرق أبرزت بوضوح كيف أنه يختلف عن التخصصات المعرفية القريبة منها. ونتيجة لذلك، فإنّ الشكّ لا يراود إلا قلة من الناس عند محاولة تحديد التخصص المعرفي الذي كتب في إطاره كتاب أو مقال ما. ففي تلك الفترة عندما كان يقال بأن "هذا ليس علم اجتماع إنه تاريخ اقتصادي أو علم سياسة" كان لهذا القول معنىً واضح.

لا أنوي هنا عرض الحجج الكامنة وراء إرساء الحدود في تلك الفترة الزمنية، فقد عكست هذه الحدود ثلاثة انقسامات في موضوعات الدراسة، بدت واضحة للعلماء يومذاك وتم إعلانها والدفاع عنها بقوة بوصفها أموراً جوهرية. فقد كان هناك انقسام حسب بُعد الماضي/ الحاضر الذي فصل التاريخ الفردي (idiographic history) عن قوانين المجموعة الثلاثية (nomothetic trio) لعلم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الاجتماع. وهناك انقسام آخر حسب بُعد المتحضر/ الآخر أو الأوروبي/ غير الأوروبي الذي فصل كل التخصصات المعرفية الأربعة السابقة الذكر (التي درست أساسا عموم العالم الأوروبي) عن علم الإنثروبولوجيا (علم الإنسان) والدراسات الشرقية. وكان هناك انقسام ثالث، وهو انقسام حسب بُعد السوق-والدولة والمجتمع المدني، وهو ما اعتبر مناسباً -كما كان الاعتقاد- للعالم المتحضر فقط، وشمل على التوالي ميادين علم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الاجتماع[4]. ولكن المشكلة الفكرية التي تكمن في

(4) Wallerstern, Immanuel et al., *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Stanford: Stanford University Press, 1996), chap.1.

هذه الحدود، هي أن التغييرات في النظام العالمي بعد 1945م، وأعني بها صعود الولايات المتحدة إلى الهيمنة العالمية، والانبعاث السياسي للعالم غير الغربي، وتوسُّع اقتصاد العالم الذي صاحبه توسع في النظام الجامعي العالمي [الازدياد الكبير في عدد الجامعات] اجتمعت كل هذه العوامل على تقويض منطق تلك الانقسامات الثلاثة(5) فأخذت -مع حلول عام 1970م- ضبابية حادة، تكتنف عملياً حدود تلك الانقسامات فأضحت غامضة، بحيث لم يعد - كما أرى ويرى آخرون - الدفاع ممكناً عن تلك الأسماء، واعتبار تلك المجموعات من الحدود حاسمة على المستوى الفكري، أو حتى ذات فائدة يُعتدُّ بها. ونتيجة لذلك، لم تعد التخصصات المعرفية المتنوعة للعلوم الاجتماعية تخصصات معرفية حقاً؛ لأنها لم تعد تمثل بوضوح حقولاً مختلفة للدراسة ذات مناهج مختلفة، وبالتالي ذات حدود ثابتة مميزة.

ومع ذلك، فقد بقيت أسماء التخصصات كما هي. ويبدو أن إلغاءها أمر مستبعد؛ إذ إنّ هذه التخصصات المعرفية المتعددة قد أدرجت منذ زمن طويل في تنظيمات مؤسساتية مؤطرة في أقسام جامعية، وبرامج تعليم وشهادات جامعية، ومجلات علمية، وجمعيات وطنية وعالمية، بل حتى في تصنيف المكتبات. إن وضع تخصص معرفي ما في إطار مؤسساتي، هو السبيل للمحافظة عليه، وضمان إعادة إنتاجه. وهذا بدوره يخلق شبكة عمل بشرية حقيقية ذات حدود؛ شبكة عمل تأخذ شكل بنى مؤسسية لها شروط قبول للانتماء إليها، ومبادئ توفر السبل المعترف بها للترقي في سلم المهـنة. ولا تسعى المنظمات العلمية إلى ضبط الفكر، بل ضبط الممارسة، فهي تضع حدوداً أشد صرامة من تلك التي وضعتها التخصصات المعرفية أطراً فكرية، وقد تبقى هذه البنى

(5) المصدر السابق، الفصل الثاني.

المؤسسية (المنظمات العلمية) وإن زالت المسوغات النظرية لحدودها المؤسسية، وقد حدث هذا بالفعل. فتحليل علم الاجتماع بوصفه تنظيماً في عالم المعرفة، يختلف اختلافاً كبيراً عن تحليله بوصفه تخصصاً معرفياً فكرياً. فإذا كان قد قيل بأن ميشال فوكو Michel Foucault حاول في كتابه "حفريات المعرفة" Archaelogy of Knowledge تحليل كيفية تعريف التخصصات المعرفية الأكاديمية وتأسيسها، وإعادة تعريفها، فإن بيار بورديو Pierre Bourdieu قام في كتابه "الإنسان الأكاديمي" Homo Academicus بتحليل كيفيّة تشكيل المنظمات الأكاديمية واستمرارها، وإعادة تشكيلها داخل مؤسسات المعرفة[6].

لن أسلك الآن أياً من هذين الطريقين. وكما أسلفت، فإنني أعتقد أن علم الاجتماع لم يعد الآن تخصصاً معرفياً (وينطبق الشيء نفسه على بقية العلوم الاجتماعية). أعتقد جازماً أن كل هذه العلوم ما تزال قوية من الناحية التنظيمية (المؤسسية). وأعتقد أيضاً بأننا نجد أنفسنا في وضع غير سوي، نكرس بشكل أو بآخر إدامة ماضٍ أسطوري، وهو أمر مشكوك في نتائجه. ولذلك، سأركز على علم الاجتماع بوصفه ثقافة أي؛ مجموعة من العلماء يتفقون على بعض المقدمات المنطقية premises، لأنني متأكد من أن مستقبلنا سوف يتشكل من خلال النقاشات والمداولات في هذا الميدان. وسوف أبرهن بأن ثقافة علم الاجتماع حديثة وقوية، إلا أنها هشة في الوقت نفسه ولا تستطيع أن تزدهر إلا إذا شهدت تحولاً نوعياً.

(6) Foucault, Michel, *The Archeology of Knowledge* (New York: Pantheon, 1972); and Bourdieu, Pierre, *Homo Academicus* (Stanford: Stanford University Press, 1988).

التراث

ما الذي نعنيه بثقافة علم الاجتماع؟ سأجيب عن هذا السؤال بطرح ملاحظتين؛ الملاحظة الأولى، هي أن ما نعنيه عادة "بالثقافة" أنّها مجموعة المقدمات المنطقية أو الفرضيات والممارسات المشتركة؛ مشتركة ليس بالضرورة بين كل أفراد المجموعة في كل وقت، ولكن مشتركة بين معظم الأفراد في معظم الأحيان. والمشاركة هنا يجب أن تكون علنية. غير أن الأهم من علنيتها أن تكون لا شعورية، بحيث يندر أن تصبح هذه الفرضيات/ المقدمات محل نقاش أو خلاف. ومن الضرورة بمكان أن تكون تلك المقدمات المنطقية بسيطة جداً بل تافهة أحياناً. فعندما تكون المقولات راقية ومضمرة ومتعلَّمة فإنه من الصعب أن يشترك فيها الكثيرون، ويكونوا بالتالي قادرين على إنشاء مجموعة عالمية من العلماء. وأرى بأنه توجد بالفعل مجموعة من تلك المقدمات المنطقية البسيطة والمشتركة بين علماء الاجتماع، ولكنها لا توجد بالضرورة بين من يسمّون أنفسهم مؤرخين أو علماء اقتصاد.

والملاحظة الثانية هي أنني أعتقد أن المقدمات المنطقية المشتركة هي أمور مستلهمة -مستلهمة وغير معرّفة بدقة- من هؤلاء الذين نعتبرهم مفكرينا المؤسسين. وتضم قائمة المفكرين المؤسسين لدى علماء الاجتماع في العالم بأسره كلاً من دوركهايم (Durkheim)، وماركس (Marx)، وفيبر (Weber). وأول ما يلاحظ على هذه القائمة، أنه لو سئل المؤرخون وعلماء الاقتصاد والانثروبولوجيا والجغرافيا عن مفكريهم المؤسسين، لجاءوا بقائمة مختلفة تماماً. فقائمتنا لا تضم جوليس ميشلي Jules Michelet أو إدوارد جيبن Eduward Gibbon أو آدم سميث

Adam Smith أو جون مينارد كينز John Maynard Keynes أوجون ستوورت ميل John Stuart Mill أو ميكيافلي Machiavilli وكانط Kant أو هيجل Hegel وبرونسلاو مالنوفسكي Bronislaw Malinowski أو فرانز بوواس Franz Boas.

ومن ثم يصبح السؤال الذي لا مفر من طرحه هو: من أين أتت قائمتنا؟ إذا كان دوركهايم قد سمى نفسه عالم اجتماع، فإن فيبر فعل ذلك في آخر حياته فقط، وبشكل غامض وغير صريح[7]، ومن المؤكد أن ماركس لم يدَّعِ بأنه عالم اجتماع أبداً. وعلى الرغم من أنني التقيت بعلماء اجتماع يسمون أنفسهم دوركهايميين وآخرين يدعون أنفسهم ماركسيين، وآخرين يلقبون أنفسهم بفيبريين، ولكني لم ألتـق حتّى الآن بمن يقولون إنهم دوركهاميون وماركسيون وفيبريون في الوقت نفسه. ومن ثـم فأي معنى للقول بأن هؤلاء الثلاثة هم الشخصيات المؤسسة لميدان علم الاجتماع؟ ومع ذلك، فجميع الكتب والمقررات الجامعية textbooks تصر باستمرار على اعتبار هذه الشخصيات هي المؤسّسة لعلم الاجتماع[8].

---

(7) لو ينظر المرء إلى أحد آخر المقالات التي كتبها فيبر "العلم بوصفه مهنة" Science as a Vocation وهو خطاب ألقاه في 1918م، سيلاحظ بأن فيبر يعرّف نفسه وبالتحديد في الجملة الثانية بأنه "عالم اقتصاد سياسي" political economist. وفي الواقع، ففي النص الألماني، فإن الكلمة التي وصف بها نفسه هي Natiönalkonom والتي هي ذات معنى قريب نوعاً ما من معنى عالم اقتصاد سياسي. ومع ذلك، فإنه يشير لاحقاً في هذا النص الى العمل الذي "يجب على علماء الاجتماع أن يأخذوه على عواتقهم". وبالرجوع إلى هذه الجملة الأخيرة، فإنه يصعب التأكد من أنّ فيبر كان يشير فيها إلى نفسه.

Weber, Max, "Sciences as Vacation", in From Max Weber: Essays in Sociology, ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946 [1919]), 129,134.

(8) يأتي مثال حديث من طرف عالم اجتماع كندي هو كن ماريسون Ken Morrison في كتابه: Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought (London: Sage, 1995).

حيث نقرأ في التعريف بالكتاب: "كل مقرر جامعي للمرحلة الجامعية الأولية يركز على =

لم يكن الأمر بهذا الشكل دائماً، ففي الواقع إن الجمع بين هؤلاء الثلاثة يرجع عموماً إلىٰ تالكوت بارسنز Talcott Parsons في عمله الذي يُعدّ إحدىٰ اللبنات الأساسية في ثقافة علم الاجتماع، وذلك في كتابه "بنية الفعل الاجتماعي" The Structure of Social Action. كان هدف بارسنز هو الاعتراف بفضل الثلاثي المكوَّن من دوركهايم، وفيبر، وفلفريدو باريتو Vilfredo Pareto، ولكنه ولسبب ما لم يستطع إقناع الآخرين بأهمية باريتو الذي بقىٰ مغموراً. وقد أضيف ماركس إلىٰ القائمة علىٰ الرغم من جهود بارسنز القصوىٰ للحيلولة دون ذلك. ومع ذلك فإن القائمة، في نظري، رأت النور ابتداءً علىٰ يدي بارسنز، وهذا يعني أن القائمة حديثة جداً، فقد ظهرت إلىٰ الوجود بعد عام 1945م.

عندما ألّف بارسنز كتابه سنة 1937م، كان دوركهايم حينها أقل مكانة وأهمية في العلوم الاجتماعية الفرنسية مما كان عليه قبل ذلك بعشرين عاماً، ومما أصبح له من مكانة بعد عام 1945م[9]. ولم يكن بالشخصية المرجعية لدىٰ أي من الجمعيات الوطنية الرئيسة الأخرىٰ لعلم الاجتماع. ومن المثير في هذا الصدد ما جاء في المقدمة التي كتبها جورج كاتلن George E.G. Catlin للطبعة الانجليزية الأولىٰ لكتاب "قواعد المنهج السوسيولوجي". ففي عام 1938م كتب كاتلن –للقراء الأمريكيين– مدافعاً عن أهمية دوركهايم بإدراجه في نفس عصبة شارلس بوث Charles Booth وفلكسنر Flexner وتومس W.I. Thomas قائلاً إنه علىٰ الرغم من أن كلاً من فونت Wundt وإسبيناس Espinas وتونيز Tönnies وزيمل Simmel،

= ماركس ودوركهايم وفيبر بوصفهم الأساس للتراث الكلاسيكي في النظرية السوسيولوجية".

(9) فيما يتعلق بالتراجع النسبي لدور دوركهايم، وخاصة تراجع مجلة "الدورية السنوية لعلم الاجتماع" L'Année Sociologique أنظر:

Clark, Terry N., "The Structure and Functions of a Research Institue: The Année Sociologique", European Journal of Sociology 9 (1968): 89–91

قد سبقوا دوركهايم في أفكاره، إلا أن هذا لا يقلل من أهميته[10]. ولا شك في أنه ليس بوسع المرء اليوم تقديم دوركهايم بهذه الطريقة. ومن الجدير بالإشارة أن أفكار فيبر لم تكن تدرّس في الجامعات الألمانية عام 1937م. وحتىٰ نكون منصفين، يجب القول بأن فيبر لم يكن حتىٰ في سنة 1932م الشخصية القيادية التي يتمتع بها اليوم في علم الاجتماع الألماني، ولم تكن أعماله قد ترجمت إلىٰ الإنجليزية أو الفرنسية بعد. أما ماركس، فكان من النادر جداً أن يُذكر اسمه في الدوائر الأكاديمية المعتبرة.

لقد بيّن كنل R.W. Connell في استطلاع حديث، بأن الكتب الجامعية قبل 1945م ربما ذكرت هؤلاء المؤلفين الثلاثة، لكن الإشارة إليهم جاءت فقط ضمن قائمة طويلة اشتملت علىٰ أسماء آخرين. ويسمىٰ كنل هذا "وجهة نظر موسوعية للعلم الجديد من طرف ممارسيه، أكثر من كونها مستندة إلىٰ قائمة من أسماء المؤسسين معترف بها"[11]. وهذا (ما توصل له كنل) ما كنت أعتقده منذ زمن بعيد. إن قائمة المؤسسين هي التي تعرّف الثقافة، وقد بلغت أوجـها في ما بين 1945م و1970م وهي فترة خاصة جداً، هيمن فيها علماء الاجتماع الأمريكيون، وحينها كان المنظور البنيوي-الوظيفي في الطليعة، والمفضل بين علماء الاجتماع دون منازع.

يجب أن تبدأ قائمة المؤسسين بدوركهايم -أكثر الثلاثة شعوراً بأحقية انتسابه لعلم الاجتماع- فهو مؤسس مجلة سماها الدورية السنوية لعلم الاجتماع L'Année Sociologique التي احتفلنا في عام 1998م بمرور قرن علىٰ صدورها، كما احتفلنا بالذكرىٰ الخمسين لإنشاء الجمعية العالمية

(10) Catlin, George E.G., *Introduction to Emile Durkheim: The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller, 8th ed. (Glencoe: Free Press, 1964 [1938]), xi–xii.

(11) Connell, R.W., "Why Is Classical Theory Classical?", *American Journal of Sociology* 102, No. 6 (May 1967), 1514.

لعلم الاجتماع ISA. لقد أجاب دوركهايم عن أول الأسئلة وأكثرها وضوحاً، والتي يطرحها أي دارس للواقع الاجتماعي يقوم ببحث ميداني وهي: كيف يمكن للأفراد أن يتمسكوا بمجموعة خاصة من القيم دون أخرى؟ وكيف يمكن لأشخاص ذوي "خلفيات متشابهة" أن يميلوا إلى التمسك بمجموعة القيم نفسها أكثر من أشخاص ذوي خلفيات مختلفة عنهم؟ نحن نعرف جواب هذا السؤال جيداً بحيث يبدو أن الأمر لم يعد الآن لنا سؤالاً.

ومع ذلك، يمكننا مراجعة إجابة دوركهايم عن السؤال السابق. يؤكد دوركهايم بوضوح حججه الأساسية الواردة في توطئة الطبعة الثانية لكتاب "قواعد المنهج السوسيولوجي" الذي ألفه عام 1901م. كان هدفه من هذه التوطئة أن تكون بمثابة رد على منتقدي الطبعة الأولى من الكتاب، التي يحاول فيها توضيح أقواله التي يشعر أنه قد أسيء فهمها. عرض دوركهايم ثلاث مسلمات؛ الأولى هي أنه: "يجب التعامل مع الحقائق الاجتماعية بوصفها أشياء". ويؤكد أن هذا القول هو: "من صميم منهجنا". ويصر على أنه لا يختزل الواقع الاجتماعي إلى أساس/ كيان مادي، ولكنه ببساطة يعطي للعالَم الاجتماعي: "درجة من الواقعية مساوية على الأقل لما يضفيه كل شخص" على العالم المادي. ويقول: "يقف الشيء مقابل الفكرة كما أن ما هو معروف من الخارج، يقف مقابل ما هو معروف من الداخل"[12]. والمسلمة الثانية هي: "أن الظواهر الاجتماعية خارجة عن الأفراد"[13]. وأخيراً يؤكد دوركهايم أن القيد الاجتماعي لا يشبه القيد

(12) Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*, trans. W.D. Halls (Glencoe: Free Press, 1982 [1938]), 35–36.

(13) يجيب دوركهايم على الرأي القائل بأن المجتمع يبنى على طبقة سفلى متكونة من مجموع وعي الأفراد بقوله: "ولكن ما يبدو بوضوح بأن ما هو غير مقبول للحقائق الاجتماعية social facts هو مقبول دون قيد أو شرط في مجالات أخرى في الطبيعة. فعندما تتجمع عناصر من أي نوع، فإنها بفضل هذا التجمع تفسح المجال لبروز ظواهر جديدة. لذلك فالمرء مجبر على تصور تلك الظواهر، ليس بوصفها موجودة في العناصر، وإنما في الكيان المتشكل من اتحاد =

المادي؛ لأنه غير نابع من الداخل، بل مفروض من الخارج[14]. ويضيف مؤكداً أنه لكي يكون هناك حقيقة اجتماعية، يجب أن توجد تفاعلات اجتماعية بين الأفراد تنتج عنها: "معتقدات وأنماط من السلوك أنشأتها الطبيعة الجماعية، ومن ثم يمكن تعريف علم الاجتماع بأنه العلم الذي يدرس المؤسسات: أصولها ووظيفتها"[15]. وهكذا فنحن نتحدث بوضوح عن واقع اجتماعي نشأ بشكل جماعي، وهذا الواقع الذي نشأ بشكل جماعي هو ما يجب أن يدرسه علماء الاجتماع، فعلم الاجتماع إذن، هو علم المؤسسات. بل ويتوقع دوركهايم اهتمامنا الحالي بمسألة الفاعل الاجتماعي agency؛ إذ يضيف في هذه النقطة بالذات ملاحظة يبرهن بها على مسألة حدود "التنوع المسموح به"[16].

إن هذه الأقوال الثلاثة تشكل معاً حجة دوركهايم لصالح: "مبدئه الأساسي المؤكد على الواقعية الموضوعية للحقائق الاجتماعية. وفي

= تلك العناصر... دعنا نطبق هذا المبدأ على علم الاجتماع. لو افترضنا أن المجتمع يتكون من تركيب بين عناصر مختلفة، ويؤدي هذا التركيب إلى بروز ظواهر جديدة، مختلفة عن تلك التي تحدث في وعي الفرد منعزلاً، فلا مناص من قبول أن تلك الحقائق المحددة كامنة في المجتمع نفسه الذي أنتجها وليس في أجزائه، أي أفراده". Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (1982), 38–49

(14) "إن الميزة المنحصرة في القيد الاجتماعي هي أنه لا ينبع مما تجود به أنماط محددة من الجزيئيات، بل من الهيبة التي تتمتع بها بعض التمثلات. صحيح أن العادات، سواء تلك الخاصة بالأفراد أو المنقولة بالوراثة، تمتلك في بعض ملامحها الخاصية نفسها، فهي تهيمن علينا وتجبرنا على اعتناق عقائد وإتيان ممارسات معينة. إن هذه العادات تهيمن علينا من الداخل، لأنها موجودة كلياً داخل كل واحد منا. وفي المقابل، تؤثر فينا العقائد والسلوكات الاجتماعية من الخارج. ولذلك فإن التأثير الذي يمارسه الأول مقارنة بالثاني مختلف جداً من حيث الأساس". (المصدر السابق، ص44).

(15) المصدر السابق، ص45.

(16) "على الرغم من أنّ حقيقة أن العقائد والممارسات الاجتماعية تأتينا بهذه الطريقة من الخارج، فإن هذا لا يعني أننا نستقبلها بشكل سلبي دون العمل على تعديلها. فعندما نفكر في المؤسسات الجماعية ونحاول أن نلائم ذواتنا وفقها، فإننا نصبغها بصبغة فردية ونطبعها بطابعنا الشخصي. وهكذا عند التفكير في عالم الحواس، فإن كل واحد منا يلوّنه بطريقته الخاصة، ويتكيف الناس المختلفون بطرق مختلفة مع البيئة الطبيعية نفسها. ولهذا السبب يخلق كل واحد منا إلى درجة ما أخلاقه ودينه وأساليبه. يحمل كل نوع من أنواع الامتثال =

النهاية كل الأشياء تستند إلى هذا المبدأ وترجع إليه"[17].

لا أنوي هنا مناقشة وجهات نظري حول أطروحات دوركهايم هذه، ولكنني أود أن أقترح بأن جهده لرسم حدود ميدان علم الاجتماع، الميدان الذي يسميه "حقائق اجتماعية"، بوصفه حقلاً متميزاً عن ميداني كل من علم الأحياء (البيولوجيا) وعلم النفس، هو فعلاً مقدمة منطقية أساسية لثقافة علم الاجتماع. وإن قلتم بأن هناك أشخاصاً منا، أي من علماء الاجتماع، يسمون أنفسهم علماء نفس اجتماعيين، أو هم ينتسبون إلى مدرسة التفاعلية الرمزية، أو إلى الفردية المنهجية أو إلى الظاهرية (الفينومنولوجيا) أو إلى ما بعد الحداثة، فإني أقول لكم بأن هؤلاء الأشخاص قد قرروا على الرغم من ذلك مواصلة جهودهم المعرفية تحت اسم علم الاجتماع، وليس تحت اسم علم النفس أو علم الأحياء أو الفلسفة. لا بدّ من أن يكون لذلك سبب فكري ما، وهو في رأيي، قبولهم الضمني للمبدأ الدوركهايمي لواقعية الحقائق الاجتماعية، مهما كانت رغبتهم كبيرة في تطبيق هذا المبدأ بطرق تختلف اختلافاً شديداً عما اقترحه دوركهايم.

في توطئة الطبعة الأولى لكتابه المذكور سابقاً، يناقش دوركهايم الصفة التي يريد أن تطلق عليه، فيقول إن الطريقة الصحيحة للقيام بذلك ليست في تسميته "مادياً" أو "مثالياً" بل "عقلانياً" rationalist[18]. بينما كانت كلمة "عقلاني" بدورها موضوعاً للجدال الفلسفي وموضع اختلاف

= الاجتماعي social conformity مجموعة كاملة من الاختلافات الفردية. وبالرغم من ذلك، فالمجال المسموح به لتلك الاختلافات محدود. إن هذا المجال غير موجود أو صغير جداً بالنسبة للظواهر الدينية والأخلاقية حيث يمكن بسهولة أن تصبح الانحرافات عنها جرائم. ولكن فيما يتعلق بالحياة الاقتصادية فمجال الاختلافات أوسع.. إلا أنّ المرء سيواجه عاجلاً أو آجلاً، حداً لا ينبغي تجاوزه حتى فيما يتعلق بالحياة الاقتصادية. (المصدر السابق ص47، رقم 6).

(17) المصدر السابق، ص45.

(18) المصدر السابق، ص33-32.



لقرون عدّة، ولكنها من دون شك اسم تبناه تقريباً كل علماء الاجتماع منذ عهد دوركهايم إلى السبعينيّات (1970م) على أقل تقدير[19]. وأريد أن أؤكد بأن مقولة دوركهايم هي بدهية رقم 1 لثقافة علم الاجتماع، ومفادها: توجد جماعات اجتماعيّة ذات بنيات عقلانية قابلة للتفسير. وبهذه الصياغة البسيطة، فإني أعتقد أن هناك قلة من علماء العلوم الاجتماعيّة من لا يسلّمون بمصداقية هذه البدهية.

إن مشكلة ما أسميه بدهية رقم (1) ليست في وجود تلك الجماعات، ولكن في افتقارها للوحدة الداخلية. وهنا يأتي دور ماركس عندما حاول الإجابة عن سؤال: كيف تنشب النزاعات الداخلية بين الجماعات الاجتماعيّة التي من المفروض أن تكون وحدة واحدة (وهذا ما تعنيه كلمة "جماعة" قبل كل شيء)؟ كلنا نعرف إجابة ماركس عن هذا السؤال، وتتلخص في الجملة التي يفتتح بها القسم الأول من البيان الشيوعي: "إن تاريخ المجتمعات إلى يومنا هـذا هو تاريخ صراعات الطبقات"[20]. وبالطبع فماركس لم يكن ساذجاً إلى الدرجة التي يتصور فيها أن مجاهرته بخطابه عن طبيعة الصراع، وتفسير أسبابه، كان بالضرورة سيقبل كما هو،

(19) في مناقشته الأخيرة لنظرية الاختيار العقلاني rational choice theory، كتب وليام جود William J. Goode الآتي: "في العادة نبدأ نحن علماء الاجتماع بالسلوك الذي تكون أهدافه وغاياته واضحة نسبياً، ونحاول معرفة المتغيرات التي تفسر معظم الاختلاف. ومع ذلك، فإذا فشلت تلك المتغيرات في التنبؤ بقدر كاف، مثلاً إذا كان الناس يختارون باستمرار التصرف بطرق تقلل من احتمالية إنجاز ما يطمحون إليه، سواء كان ذلك هدفاً مادياً أو أخلاقياً أو جمالياً، فاننا لا نعدّ هؤلاء الناس غير عقلانيين، بل نمعن النظر فيهم أكثر لتحديد "النطق الكامن" وراء ما يسعون إليه حقاً". Goode, William, J., "Rational Choice Theory", American Sociologist, 28, no 2 (Summer 1997), 29

(20) Marx, Karl, and Friedric Engels. *The Communist Manifesto* (New York: International Publishers, 1948 [1848]), 9.

في مقدمة طبعة 1888م التي أضافها أنجلس، نجده يؤكد مرة أخرى أن "المقولة الأساسية التي تكوّن صلب [البيان الشيوعي] ... في كل مرحلة تاريخية يشكل الإنتاج والتبادل الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي الناتج بالضرورة عنهما، الأساس الذي يبنى عليه التاريخ =

أو اعتباره صحيحاً بأي معنىً من وجهة نظر المحلل[21]. وتتكون بقية أعمال ماركس من شرح علم تاريخ صراع الطبقات، وتحليل آليات عمل النظام الرأسمالي والاستنتاجات السياسية التي ينبغي على المرء الوصول إليها من هذا الإطار التحليلي. يمثل كل هذا معاً الماركسية بمعناها الدقيق، والتي هي بالطبع مذهب ووجهة نظر تحليلية كانا موضع خلاف حاد داخل ميدان علم الاجتماع وخارجه.

لا أنوي مناقشة نقاط القوة في الماركسية أو حجج المعارضين لها، فقط أريد أن أسأل لماذا فشلت محاولة بارسنز بطريقة مخزية في إقصاء ماركس من علم الاجتماع، على الرغم من وجود الحرب الباردة، ووجود ميول سياسية لإقصائه من طرف أغلبية علماء الاجتماع في العالم؟ يبدو لي أن ماركس كان يناقش أمراً مركزياً في الحياة الاجتماعية لا يمكن تجاهله ببساطة، ألا وهو الصراع الاجتماعي.

من دون شك، كان لماركس تفسير خاص للصراع الاجتماعي، ركّز فيه على حقيقة أن للناس علاقات مختلفة بوسائل الإنتاج، فبعضهم يملكونها وبعضهم الآخر محروم منها، بعضهم له حق استعمالها، بينما لا يملك الآخرون هذا الحق. لقد شاع كثيراً القول -لفترة ما- بأن ماركس كان مخطئاً في ادعائه، وبأن صراع الطبقات ليس هو مصدر الصراع الاجتماعي

= الفكري والسياسي لتلك المرحلة، والذي بواسطته وحده يمكن تفسير تاريخها، والتاريخ البشري بأكمله (منذ زوال المجتمع البدائي القبلي حيث كانت الأرض ملكاً للجميع) كان تاريخ صراع الطبقات، مباراة بين المستغِلين والمستغَلين والحاكمين والطبقات المضطهدة؛ أي أن تاريخ تلك الصراعات يمثل مجموعة من التطورات التي بلغت اليوم مرحلة لا تستطيع فيها الطبقات المستغَلة والمقهورة (البروليتاريا) التحرر من نير طبقة الحكام والمستغِلين (البورجوازية) من دون تحرير المجتمع الكبير، في الوقت نفسه وبشكل نهائي، من كل أنواع الاستغلال والقهر والتمييز الطبقي والصراعات الطبقية". (المصدر السابق، ص6).

(21) في مناقشته لما حدث في فرنسا في الفترة مابين 1851–1848م يقول ماركس: "وكما هو الشأن في الحياة الخاصة، فالمرء يميز بين ما يفكر فيه الإنسان وما يقوله عن نفسه، وبين ما هو عليه في الحقيقة وما يفعله، كذلك الأمر في الصراعات التاريخية، فيجب على المرء أن =



الوحيد بل ولا حتىٰ المصدر الأولي له. وقد طُرحت بدائل متنوعة لذلك: مثل مكانة الجماعات (المنزلة الاجتماعية)، والجماعات ذات الروابط السياسية، والعرق، والجنوسة، وهلمَّ جرا. ومرة أخرىٰ، لا أنوي الآن مناقشة مصداقية هذه البدائل بالنسبة للطبقة، ولكنّي أقتصر علىٰ الإشارة إلىٰ ملاحظة أن كل بديل لمصطلح "الطبقة"، يفترض مركزية الصراع ويتلاعب ببساطة بقائمة البدائل المتنافسة، فيقدم بديلاً ويؤخر بديلاً. ولكن هل هناك مَنْ رفض ماركس قائلاً: لا معنىٰ لكل هذا؛ لأنه ليس هناك صراعات اجتماعيّة؟

ولنأخذ استطلاع الرأي بوصفه نشاطاً رئيساً في مهنة علماء الاجتماع. فما الذي نفعله يا ترىٰ؟ نختار -في العادة- ما يسمىٰ عينة ممثِّلة، ونطرح علىٰ هذه العينة مجموعة من الأسئلة تتعلّق بأمر ما. وفي الظروف العادية نفترض أننا سوف نحصل علىٰ سلسلة من الإجابات لهذه الأسئلة، علىٰ الرغم من أننا لا نملك فكرة مسبقة واضحة عما ستكون عليه سلسلة الأجوبة. فلو اعتقدنا أن إجابة كل واحد ستكون له مماثلة لإجابات الآخرين عن الأسئلة، لما كانت هناك فائدة من القيام باستطلاع الرأي. وعندما نحصل علىٰ إجابات هذه الأسئلة، ما الذي ينبغي أن نفعله بعد ذلك؟ إننا سنقوم بإيجاد ترابط correlation بين الإجابات ومجموعة من المتغيرات variables الأساسية مثل: المكانة الاجتماعيّة الاقتصاديّة، والمهنة والجنس والسن والتعليم وغيرها. لماذا نحاول إيجاد هذه الارتباطات؟ لأننا نفترض أن كل متغير في الغالب، أو عادة، يحتوي علىٰ سلسلة متصلة من الأشخاص موجودين علىٰ بُعْدٍ معين، وأن العمال

= يميز بين عبارات الأحزاب وشعاراتها وحقيقة تنظيماتها ومصالحها الحقيقية، بمعنىٰ آخر يميز بين مفهومها عن نفسها وبين واقعها".

Marx, Karl, *The 18th Brunaire of Louis Napoleon* (New York: International Publishers, 1963 [1852]), 47.

والتجار والرجال والنساء والشباب والكبار وغيرهم سوف يميلون إلىٰ إعطاء إجابات مختلفة للأسئلة المطروحة. لو أننا لم نفترض وجود التنوع الاجتماعي (ويتم التأكيد في معظم الأحيان علىٰ التنوع في المكانة الاجتماعيّة - الاقتصاديّة) لما قمنا بهذا الاستطلاع ابتداء. إن الانتقال من التنوع إلىٰ الصراع ليس خطوة طويلة. وبصفة عامة، إن الذين يحاولون إنكار أن ذلك التنوع يؤدي إلىٰ الصراع، يكونون مظنَّة أنهم يحاولون عدم احترام واقع واضح، انطلاقاً من أسباب عقائدية صرفة.

وهذا ما نحن عليه الآن. فكلنا ماركسيون في الشكل المخفف لما أسميه بدهية رقم2 لثقافة علم الاجتماع، ومفادها: تحتوي كل الجماعات الاجتماعية علىٰ جماعات فرعية subgroups مرتبة في شكل هرم، وهي في صراع مع بعضها بعضاً. فهل هذا شكل مخفف من الماركسية؟ من المؤكّد أنه عملية تخفيف خطيرة. ولكن أليست هذه مقدمة منطقية premise لمعظم علماء الاجتماع؟ بالطبع هي كذلك.

هل يمكننا الوقوف عند هذا الحّد؟ لا، لا يمكننا الوقوف هنا. فبعد أن قررنا أن الجماعات الاجتماعية واقعية بدرجة نستطيع معها تفسير نمط عملها (بدهية رقم1)، وبعد أن قررنا أيضاً أنها تخفي داخلها صراعات متكررة (بدهية رقم2) فإنّنا نواجه الآن سؤالاً جوهرياً: لماذا لا تنفجر كل المجتمعات أو تتشرذم أو تهلك نفسها بطريقة ما؟ وعلىٰ الرغم من أن مثل هذه الانفجارات تحدث فعلاً بين حين وآخر، فإنه يبدو جلياً أنها لا تقع في معظم الأحيان. فهناك نوع من "النظام" في الحياة الاجتماعية علىٰ الرغم مما تؤكّده البدهية رقم2. وهنا يأتي دور فيبر ليقدم لنا تفسيراً لوجود النظام علىٰ الرغم من وجود الصراع.

عادة نعدّ فيبر معارضاً لماركس، فهو يلح على التفسيرات الثقافية التي تتعارض مع نظيراتها الاقتصاديّة، وعلى البيروقراطية بدلاً من تكدّس رأس المال، بوصفها قوة مركزية دافعة للعالم الحديث. ولكن مفهوم فيبر الرئيس، الذي يحد من أثر ماركس، أو على الأقل يعدله بصورة كبيرة، هو مفهوم الشرعية legitimacy. فماذا يقول فيبر عن الشرعية؟ يهتم فيبر بأساس السلطة، فهو يتساءل: لماذا تطيع الرعية أولئك الذين يصدرون الأوامر لها؟ هناك أسباب واضحة ومتعددة لذلك مثل: التقليد، ووضع النفع المادي للطاعة بالحسبان، ولكن فيبر يقول إن هذه الأسباب ليست كافية لتفسير شيوع الطاعة، فيضيف إليها "الاعتقاد في الشرعية"[22] بوصفه عاملاً ثالثاً حاسماً. عند هذه النقطة يوضّح فيبر الأنماط الثلاثة الخالصة للسلطة أو الهيمنة المشروعة، وهي: شرعية قائمة على أسس عقلانية، وشرعية مبنية على أرضية تقليدية، وشرعية قائمة على أسس كارزمية (الشخصية الملهمة). ولكن بما أن السلطة التقليدية عند فيبر هي بنية الماضي لا الحداثة، ولأن الكارزما، مهما كان دورها مهمّاً في الواقع التاريخي وفي التحليل الفيبري، فإنّها أساساً ظاهرة عابرة، تتحول دائماً في نهاية المطاف إلى روتين، فتبقى لنا "السلطة العقلانية القانونية" بوصفها نمطاً حديثاً خاصاً للإدارة"[23].

(22) "[إن العرف custom والمنفعة المادية material advantage] لا يكفيان ليكونا أساساً ثابتاً بما فيه الكفاية للهيمنة من نوع ما. فبالاضافة إلى ذلك هناك عادة عنصر آخر وهو الاعتقاد في **المشروعية**. فالتجربة تبين لنا أنه لا يوجد مثال نجد فيه أن الهيمنة تحاول مختارة أن تضع حدوداً لنفسها ضمن الدوافع المادية أو العاطفية أو المثالية كأساس لاستمرارها. إن كل نظام من أنظمة الهيمنة هذه يسعى لزرع الاعتقاد في مشروعيته في عقول من يخضعون لها. ولكن حسب نوع المشروعية المبتغاة تختلف جوهرياً نمط الطاعة ونوع إدارة الأفراد الموجودة لضمان المشروعية وأسلوب ممارسة السلطة فيها". Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, (New York: Bedmnister Press, 1968), 213.

(23) المصدر السابق، ص 217.

إن الصورة التي يرسمها لنا فيبر تتمثل في أن السلطة يجب أن يديرها موظفون؛ أي يجب أن تكون بيروقراطية، بمعنى أنها نظام محايد لا ينحاز لا إلى الرعية ولا إلى الدولة. يقال إن البيروقراطية نظام محايد بمعنى أنها تقوم بقراراتها وفقاً للقانون، وهذا ما جعل فيبر يصف هذا النوع من السلطة بأنها عقلانية-قانونية rational-legal. وبالتأكيد يعترف فيبر بأن الوضع أكثر تعقيداً من ذلك على مستوى الممارسة(24). ولو بسطنا الآن فكر فيبر فسنخرج بتفسير معقول لحقيقة أن الدول هي عادة منظمة، أي أن السلطة في العادة تُقْبَل وتُطاع إلى حد ما، سواء قليلاً أو كثيراً، وسوف نسمي هذا بدهية رقم3، ويمكن صياغتها على النحو الآتي: إن قدرة الجماعات/الدول على احتواء صراعاتها تعود إلى حد كبير إلى أن الجماعات الفرعية subgroups ذات المواقع الاجتماعية الدنيا تعطي الشرعية لبنية سلطة الجماعة الأوسع/الدولة من منطلق أن هذه الشرعية ستضمن استمرارية الجماعة ككل، كما أن هذه الجماعات الفرعية ترى منافع طويلة المدى في هذه الاستمرارية.

إن ما أريد توضيحه هنا، هو أن ثقافة علم الاجتماع التي نشترك فيها جميعاً، والتي كانت في أوجها في الفترة 1945-1970م تحتوي على ثلاث مسلمات بسيطة: واقعية الحقائق الاجتماعية، ودوام الصراع الاجتماعي، ووجود آليات إضفاء الشرعية لاحتواء الصراع. وتشكل هذه المسلمات

(24) "عموماً ينبغي أن يكون واضحاً للعيان أن الأساس لكل سلطة، وبالتالي لكل نوع من الاستعداد للطاعة، هو **الاعتقاد** الذي بواسطته يحصل الأشخاص الممارسون للسلطة على امتيازات خاصة. إن تكوين هذا الاعتقاد ليس أمراً بسيطاً. فـ "السلطة القانونية" مثلاً ليست أبداً قانونية تماماً، والاعتقاد في قانونيتها يصبح أمراً مؤسسياً ويعتاد عليه، وهذا يعني أن القانونية في جزء منها هي نتيجة للتقليد وخرق التقليد قد يؤدي إلى القضاء على المشروعية تماماً. وبالإضافة إلى ذلك، فإن للسلطة القانونية عنصر الكاريزما، بمعناها السلبي على الأقل، والمتمثل في أن أي حكومة عندما تفشل فشلاً ذريعاً في مساعيها، ويتكرر فشلها المرة تلو الأخرى، فهذا قد يكون كافياً لنسفها وذهاب هيبتها، وتمهيد الطريق أمام ثورة كارزمية ضدها". (المصدر السابق، ص263).

في مجموعها حدّاً أدنى من أرضية متناسقة لدراسة الواقع الاجتماعي. وقد حاولت أن أبين كيف أن كل واحدة من هذه المسلمات الثلاث،استُمِدَّت من أحد المفكرين المؤسسين الثلاثة: دوركهايم وماركس وفيبر، وأزعم أن هذا هو السبب في أننا نردد بقدسية بأن هؤلاء المفكرين الثلاثة يمثلون "علم الاجتماع الكلاسيكي". أكرر مرة أخرى، إنّ هذه المجموعة من البدهيات axioms ليست متطورة، وبالتأكيد ليست طريقة مناسبة لتصور الواقع الاجتماعي. فهي نقطة بداية يؤمن بها معظمنا، ونستعملها عموماً بوصفها مقدمات لا تقبل مناقشة ولا جدالاً. وهذا ما أسميه "ثقافة علم الاجتماع"، وهذا في نظري هو جوهر تراثنا، ولكنني أعيد فأكرر بأنه تراث حديث التكوين، وهو وإن كان فيه نقاط قوة، فإنه لا يخلو من الهشاشة أيضاً.

التحديات

سوف أطرح الآن ستة تحديات تثير في رأيي أسئلة خطيرة جداً حول مجموعة البدهيات، التي أسميها "ثقافة علم الاجتماع". سأقدم هذه التحديات بالترتيب الذي بدأت تؤثر فيه في ميدان علم الاجتماع، وبشكل أعم في العلوم الاجتماعية. وقد ظهر هذا التأثير أحياناً بعد وقت طويل من كتابة التحديات. وأؤكد في البداية بأن هذه التحديات ليست حقائق، ولكنّها تصبح مهمّة جدية إذا طرحت على العلماء مطالب معقولة، تدعو إلى إعادة فحص مقدمات علومهم. وعندما نسلّم بأنّ هذه التحديات مهمّة فلربما نضطر للقيام بصياغة جديدة للمقدمات، تجعلها أقل عرضة لتلك التحديات، أو لربما نجد أنفسنا مضطرين للتخلّي عن تلك المقدمات، أو على الأقل القيام بمراجعتها جذرياً. وبالتالي، فالتحدي هو بداية العملية وليست نهايتها.

يرتبط التحدي الأول بسجموند فرويد. وهذا قد يبدو مفاجئاً لسببين: الأول: أن فرويد كان معاصراً لدوركهايم وفيبر، ولم يأتِ بعدهما بوقت طويل. والسبب الثاني هو: مدىٰ إدماج فرويد في ثقافة علم الاجتماع بشكل جيد. لقد استخدمنا تقسيم فرويد للنفس إلىٰ: الهو والأنا والأنا العليا، منذ زمان بعيد، لكي يمدنا بالمتغيرات المتدخلة intervening variables التي تفسر كيف يتم استبطان الحقائق الاجتماعية داخل شعور الأفراد عند دوركهايم. وإن كنا لا نستعمل لغة فرويد بالضبط، لكنّنا نتمثّل فكرته الأساسية، وهي كامنة فينا، وبصورة أو بأخرىٰ، فإن علم النفس الفرويدي يشكل جزءاً من افتراضاتنا الجماعية.

ومع ذلك فإنّني لست مهتماً الآن بعلم النفس الفرويدي، بل بعلم الاجتماع الفرويدي. نود في المقام الأول أن نناقش هنا قليلاً من أعماله المهمة مثل كتابه "الحضارة ومنغصاتها"[25] ولا شكّ في أنّ كل أعماله مهمة، ولكننا نميل إلىٰ تجاهل التطبيقات السوسيولوجية لأنماط تشخيصه وعلاجه النفسي. سأناقش ما أعتقد أنه التحدي الضمني الفرويدي لمفهوم العقلانية ذاتها، فقد نعت دوركهايم نفسه بالعقلانية، أما فيبر فقد جعل من الشرعية العقلانية القانونية ركيزة تحليله للسلطة. وسخّر ماركس نفسه لما سماه بالاشتراكيّة العلمية (أي العقلانية). فمفكرونا الرواد كانوا كلهم أبناء عصر التنوير، حتىٰ عندما أثاروا أسئلة متشائمة حول مستقبلنا، كما هو الحال لدىٰ فيبر (لكن الحرب العالمية الأولىٰ ولّدت كثيراً من التشاؤوم بين معظم مثقفي أوروبا).

لم يكن فرويد غريباً عن هذا التراث علىٰ الإطلاق، فما الذي كان يشغله في الحقيقة؟ قال فرويد للعالم، وخاصة لعالم الطب، بأن السلوك

(25) Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents* (New York: W. W. Norton, 1961 [1930]).

الذي يبدو لنا غريباً وغير عقلاني هو في الحقيقة قابل جداً للتفسير، شريطة أن نفهم بأن الجزء الأعظم من عقل الفرد يعمل على مستوى اللاشعور كما يسميه فرويد. وحسب تعريفه، فاللاشعور لا يُرى ولا يُسمع، حتى من طرف الفرد نفسه، لكن فرويد يقول إنّ هناك طرقاً غير مباشرة لمعرفة ما يجري داخل اللاشعور. لقد كان كتابه الرئيسي الأول، "تفسير الأحلام"[26] خاصاً بهذا الموضوع. يرى فرويد أن الأحلام تكشف ما تكبته الأنا في اللاشعور[27]. وليست الأحلام هي الأداة التحليلية الوحيدة التي بأيدينا، فعلاج التحليل النفسي كله، وهو ما يدعى بالشفاء بالكلام، نشأ نتيجة لسلسلة من الممارسات التي قد تساعد كلا من المحلل النفسي والشخص الخاضع للتحليل بأن يصبحا على وعي بما يجري داخل اللاشعور[28]. إن هذا المنهج في جوهره مستوحى من عقائد عصر التنوير، وهو يعكس وجهة النظر القائلة بأن زيادة الوعي قد تؤدي إلى تحسن في اتخاذ القرار، أي؛ إلى سلوك أكثر عقلانية. ولكن الطريق إلى السلوك الأكثر عقلانية يتطلب الاعتراف بأن ما يسمى بالسلوك العصابي neurotic behavior هو في الحقيقة سلوك "عقلاني"، إذا علمنا هدف الشخص من هذا السلوك، وفهمنا بالتالي لماذا يقوم به. فالسلوك العصابي ربما يكون في رأي المحلل النفسي ليس هو السلوك الأفضل، غير أن ذلك لايعني بالضرورة أنه "لا عقلاني".

(26) Freud, Sigmund, *The Interpretion of Dreams* (New York: Basic Books, 1955 [1900]).

(27) "تعلمنا من المحللين النفسيين بأن جوهر عملية الكبت لا يتمثل في وضع حد للفكرة التي تمثل الغريزة أو إفنائها من الوجود بل في منعها من أن تصبح شعورية".
Freud, Sigmund, "The Unconscious" in *Standard Edition* (1957 [1915]), 14: 166

(28) "إذا كان تجاوز الخبرة المباشرة يكسبنا فهمًا أعمق للمعاني فهو تجاوز مشروع تماماً... وكما حذرنا كانط بأن لا ننسى حقيقة أن إدراكاتنا مشروطة بمشاعرنا الذاتية وأنه يجب أن لا ينظر إليها على أنها مطابقة للشيء المدرك على الرغم من جهلنا به. وهكذا يحذرنا التحليل النفسي أن لا نساوي الإدراكات الشعورية بالعمليات الذهنية اللاشعورية التي تمثل موضوعها. فكما هو الحال بالنسبة لما هو مادي، فإن ما هو نفسي ليس بالضرورة هو ما يبدو لنا في الواقع". (المصدر السابق، 14: ص171،167).

ففي تاريخ ممارسات التحليل النفسي، عالج فرويد والمحللون النفسيون الأوائل فقط، أو في البداية على الأقل، الراشدين المصابين بمرض العصاب neurosis. ولكن مع التوسع في التحليل النفسي لاحقاً، كان المحللون النفسيون مستعدين للقيام بالتحليل النفسي للأطفال، بما فيهم الأطفال الرضّع، الذين هم دون سن الكلام. بل بدأ محللون نفسيون آخرون في إيجاد طرق علاج للمصابين بمرض الذهان Psychosis، وهم أشخاص يفترض أنهم فقدوا القدرة على الدخول في نقاش عقلاني صريح. ولدى فرويد نفسه أفكار مثيرة عن المصابين بمرضي العصاب الشديد والذهان. ففي أثناء مناقشة فرويد لما يسميه بـ "ما بعد علم نفس الكبت" metapsychology of repression يشير إلى الأشكال المتعددة التي يستطيع أن يتجلى فيها الكبت، ومختلف أنواع العصاب التحويلي transference neuroses. وعلى سبيل المثال، ففي حالة القلق الهستيري anxiety hysteria يحدث أولاً رجوعٌ عن الاندفاع، ثم بعد ذلك الهروب إلى فكرة تعويضية أي؛ الإزاحة displacement. ولكن بعد ذلك فربما يشعر الشخص بالحاجة إلى "كبح... القلق الناشئ عن الشيء المعوَّض". ويلاحظ فرويد بعد ذلك أنه "مع زيادة الاهتياج الغريزي، فإن الغلاف الواقي حول الفكرة المعوِّضة يجب نقله قليلاً نحو الخارج"[29]، وعند هذه النقطة يصبح الرّهاب phobia أكثر تعقيداً مما يؤديه من محاولات أخرى متواصلة للهروب[30].

---

(29) المصدر السابق، 14: ص182.

(30) "تتصرف الأنا وكأن خطر القلق يهددها ليس من جهة الدافع الغريزي ولكن من جهة الإدراك، وهكذا تكتسب القدرة على القيام برد فعل ضد الخطر الخارجي، وذلك بمحاولة الهروب المتمثل في الرهاب التجنبي phobic avoidances. في هذه العملية ينجح الكبت في حالة خاصة، وهي أن إطلاق القلق يمكن التحكم فيه إلى حد ما، ولكن فقط في مقابل التضحية بالحرية الشخصية. ومع ذلك فإن محاولات الهروب من طلبات الغريزة غير مفيدة عموماً. وعلى الرغم من كل شيء فإن نتيجة الهروب الرهابي تبقى دون المستوى المطلوب". (المصدر السابق، 14: ص184).

إن ما نصفه هنا هو عملية اجتماعيّة مشوِّقة. فإذا سبّب شيءٌ ما قلقاً، فإنّ الشخص يحاول تجنب المشاعر السلبية ونتائجها بواسطة آلية الكبت، وهذا يخفف من القلق، ولكن يجب أن يدفع الشخص مقابله ثمناً. ويرى فرويد أن الثمن باهظ جداً (أو هل هو كذلك فعلاً؟). إن ما يحاول المحلل النفسي عمله هو مساعدة الشخص على مجابهة ما يسبب القلق، ومن ثم يصبح قادراً على تخفيف الألم بثمن أقل. وهكذا، فالشخص يحاول بطريقة عقلانية تخفيف الألم، ويسعى المحلل النفسي بطريقة عقلانية إلى أن يقود المريض؛ لكي يدرك أنه ربما هناك سبيل أفضل (وأكثر عقلانية) لتخفيف الألم.

هل المحلل النفسي على حق؟ هل هذه الطريقة الجديدة هي طريقة أكثر عقلانية لتخفيف الألم؟ وينهي فرويد مناقشة اللاشعور بالتوجه نحو مواقف أصعب، ويلح علينا بضرورة النظر إلى: "[أي] مدى قوة وعمق محاولة الهروب، أي هروب الأنا، تتجلّى في أمراض العصاب النرجسية"[31]، ولكن حتى هنا، في ما يعتبره فرويد مرضاً حاداً، فإنه يظل ينظر إليه كأنه المطلب نفسه، أي المطلب العقلاني للتخفيف الألم.

إن فرويد على وعي كبير بحدود دور المحلل النفسي. ففي كتابه "الأنا والهو" The Ego and the Id يحذر بكل وضوح من إغراء لعب دور "النبي والمنقذ والمفتدي"[32]. ويبدي كذلك تحفظاً مشابهاً في كتابه: "الحضارة

(31) المصدر السابق، 14: ص203.

(32) "إن المعركة مع عقبة الإحساس اللاشعوري بالذنب ليست سهلة بالنسبة للمحلل النفسي. فلا يمكننا القيام بشيء ضده بطريقة مباشرة، ولا شيء بطريقة غير مباشرة سوى الإجراء البطيء لكشف جذوره اللاشعورية المكبوتة، ومن ثم تغييرها تدريجياً إلى إحساس شعوري بالذنب. وتعتمد هذه الإجراءات أساساً على شدة الإحساس؛ فعلى العموم ليس هناك قوة مضادة تملك قدرة مشابهة بحيث يستطيع العلاج أن يعترض سبيلها. وربما تعتمد الإجراءات أيضاً على مدى سماح شخصية المحلل النفسي للمريض بأن يضع نفسه محل الأنا المثالي للمريض، وهذا الوضع يغري المحلل لكي يلعب دور النبي مع المريض والمنقذ له والغافر لذنوبه. ونظراً لأن قواعد التحليل النفسي تعارض تماماً استعمال الطبيب =

ومنغصاتها"، حين يناقش استحالة تحقيق مهمتنا الضرورية في محاولتنا بلوغ السعادة، فيقول: "ليست هناك قاعدة ذهبية تنطبق علىٰ الجميع: يجب علىٰ كل شخص أن يجد لنفسه الطريقة الخاصة التي يستطيع بها الحصول علىٰ خلاصه". ويضيف؛ أنه عندما تكون اختياراتنا متطرفة، فإن ذلك يؤدي إلىٰ خطر الوقوع في مرض العصاب، ويستنتج بأن: "الذي يرىٰ في سنوات متأخرة من حياته بأن مسعاه للسعادة قد فشل، فقد يجد سلواه في إدمان مزمن علىٰ الكحول، أو ربما يشرع في محاولة ثورية يائسة متمثلة في مرض الذهان psychosis [33].

لقد استوقفتني أشياء عدّة في مقتطفات فرويد هذه، فالأمراض التي يلاحظها في المريض وصفت بأنها هروباً من الخطر. وأؤكد مرة أخرىٰ أن الهروب من الخطر أمر عقلاني. فحتىٰ ما يبدو أكثر أنواع الهروب لا عقلانية والمتمثل في الذهان، يوصف فعلاً بأنه "محاولة يائسة للثورة" وكأنه ليس للشخص إلا بدائل قليلة، فهو يحاول اللجوء إلىٰ الذهان في حالة اليأس. وأخيراً، فالمحلل النفسي يستطيع القيام بشيء محدود فقط، لا لأنه ليس نبياً، ولكن لأنه: "يجب علىٰ كل شخص أن يجد لنفسه طريقة خلاصه الخاصة".

نحن لسنا في مؤتمر لمحللين نفسيين، ولم أثر هذه القضايا بقصد مناقشة وظيفة النفس أو نظريات العلاج النفسي. اقتبست هذه المقتطفات من فرويد؛ لأنها تلقي الضوء علىٰ افتراضنا المسبق للعقلانية؛ إذ يمكن فقط وصف شيء بأنه عقلاني إذا كانت هناك أشياء أخرىٰ يمكن وصفها

= لشخصيته بهذه الطريقة، علينا الاعترف بكل أمانة بوجود حدود/ قيود أخرىٰ لنجاعة التحليل النفسي. وفي نهاية المطاف، ليس هدف التحليل أن يجعل ردود الفعل المرضية أمراً مستحيلاً، ولكن ليعطي أنا المريض **الحرية** لتقرر أي طريق تسلكه".

Freud, Sigmund, *The Ego and the Id* (New York: w. w. Norton, 1960 [1923]), 50–51.

(33) Freud, *Civilization*, 34, 35–36.

بأنها غير عقلانية. وقد دخل فرويد ميدان ما عرف اجتماعيّاً بالسلوك غير العقلاني والعصابي neurotic behavior. وتمثلت طريقة فرويد في كشف اللثام عن العقلانية القابعة وراء السلوك الذي يبدو أنه غير عقلاني. واستمر في بحثه حتىٰ في ما هو أكثر لاعقلانية، أي الذهان، فوجد هناك أيضاً تفسيراً ربما نسميه عقلانياً، وهو الهروب من الخطر مرَّة أخرىٰ. وبالطبع، فإن التحليل النفسي يرتكز علىٰ الافتراض بأن هناك أنماطاً أفضل للتعامل مع الخطر، وأنماطاً أخرىٰ أقل نجاعة. فالاستجابات المختلفة للفرد تتطلب أثماناً مختلفة، إن جاز استخدام تعبير الاستعارة الاقتصادية لفرويد.

ومع ذلك، فإن فرويد قادنا، مكرساً منطق البحث في التفسير العقلاني، إلىٰ ما يبدو غير عقلاني؛ إلىٰ طريق يتمثل في استنتاجه المنطقي أنه لا يوجد أي شيء غير عقلاني من وجهة نظر القائم بالسلوك. ومن ذا الذي يستطيع أن يقول بأنه علىٰ صواب وأن المريض علىٰ خطأ؟ لقد حذّر فرويد من المدىٰ الذي ينبغي علىٰ المحللين النفسيين أن يذهبوا فيه إلىٰ فرض أولوياتهم علىٰ المريض حين قال: "يجب علىٰ كل شخص أن يجد لنفسه طريقة خلاصه الخاصة". لكن إذا لم يكن هناك شيء غير عقلاني، من وجهة نظر الشخص، فمن أين جاء تمجيد الحداثة والحضارة والعقلانية؟ إن هذا التحدي من القوة بحيث يمكنني القول إننا لم نبدأ بعد مواجهته. إن الاستنتاج الثابت والوحيد الذي يمكن أن نخرج به، هو أن ليس هناك من شيء يدعىٰ عقلانية رسمية، أو بعبارة أخرىٰ، يمكن القول: إنه لكي يقرر ما هو الشيء العقلاني رسمياً، فإنه يجب علىٰ المرء بالضرورة أن يشرح -بتفصيل كامل التعقيد والخصوصية- غاية الشخص ومراده. وفي هذه الحالة فإن كل شيء يعتمد علىٰ وجهة نظر القائم بالسلوك، ومحاولته الموازنة بين همومه. وبهذا المعنىٰ، فإن مدرسة ما بعد الحداثة في أشكالها

الأكثر تطرفاً وأنانية تأخذ بمقدمة فرويد إلى أقصى غايتها، من دون الاعتراف، ولو قليلاً، بفضل فرويد في العملية. وتجدر الملاحظة بأن ذلك ربما يعود إلى أن ما بعد الحداثيين غير واعين بالأصل الثقافي لمذهبهم. فمن الطبيعي أن لا ينظر هؤلاء القوم إلى التحدي الفرويدي بوصفه تحدياً، وإنّما بوصفه حقيقة أزلية كونية، أي بوصفها أعظم الأقوال قاطبة. وبهذا النوع من التناقض الذاتي يدمر هذا الموقف المتطرف نفسه بنفسه.

وأمام تحدي فرويد رفع بعضهم أكفَّهم بالتصفيق، وأصبحوا لا يرون غير أنفسهم، بينما تراجع آخرون ليسبّحوا باسم العقلانية. غير أنه يمكننا أن نتجنب كلا الموقفين. فتحدي فرويد للمستوى العملي لمفهوم العقلانية الرسمية، يجبرنا على النظر بجدية أكثر إلى المفهوم الفيبري للعقلانية الجوهرية substantive rationality وتحليله بتعمق أكبر مما كان فيبر نفسه مستعداً أن يفعله. إن ما قام فرويد بتحديه، وربما هدمه في الواقع، هو فائدة مفهوم العقلانية الرسمية. هل يوجد شيء يسمى العقلانية الرسمية المجردة؟ إن العقلانية الرسمية هي دائماً عقلانية رسمية لشخص ما. فكيف يمكن عندئذ الإقرار بوجود عقلانية رسمية عالمية كونية؟ فالعقلانية الرسمية تعرّف عادة بأنها: استعمال أنجع الوسائل لبلوغ الغاية. ولكن ليس من السهل تعريف الغايات، فهي تتطلب ما أطلق عليه جيرتز Geertz "الوصف السميك thick description ". وعندئذ، فإن فرويد يلمّح إلى أن كل شخص هو عقلاني رسمياً. فالعقلانية الجوهرية هي بالضبط محاولة للتوصل إلى تفاهم مع الذاتية المتعذّر اختزالها irreducible subjectivity والاقتراح بأننا على الرغم من ذلك قادرون على القيام باختيارات اجتماعية ذكية، وذات معنى. وسوف أعود إلى هذه الفكرة لاحقاً.

أما التحدي الثاني الذي أود أن أتطرق إليه، فهو تحدي المركزية الأوروبية Eurocentrism، وهو تحدّ شائع كثيراً اليوم، وإن كان الحديث

عنه نادراً قبل ثلاثين سنة. ويعد أنور عبد الملك من أوائل الذين أثاروا هذه القضية بيننا بشكل علني. لقد سبق نقدُه "الاستشراق" (1963م) نقدَ إدوار سعيد بأكثر من عقد، وقد كرّس حياته لطرح ما سماه بـ "المشروع الحضاري البديل"[34]. أريد أن أناقش حججه، وبشكل خاص، في كتابه "الجدل الاجتماعي" Social Diatects الصادر عام 1981م. وقد اخترت مناقشة هذا العمل لأن عبد الملك يتجاوز في نقده مجرد نقد الأعمال السيئة للغرب، سعياً لاكتشاف البدائل. يبدأ عبد الملك بافتراض أنه في الواقع الجغرافي السياسي المتحول "لا تكفي المناداة بالكونية المسلَّم بها repostulated universalism كوصفة"[35]. وحتىٰ نصل إلىٰ ما يراه عبد الملك "نظرية اجتماعية ذات مغزىٰ"[36] يقترح علينا أن نستعمل منهج مقارنة غير اختزالي، يسمح بمقارنة ما يرىٰ عليه العالم الذي يتكون عنده من ثلاث دوائر متداخلة هي: حضارات، ومناطق ثقافية، وأمم (أو "التكوينات القومية national formations"). ففي منظوره هناك حضارتان

---

(34) Abdel-Malek, Anouar, *Civilizations and Social Theory*, vol. 1 of *Social Dialects* (London: Macmillan, 1981 [1972]), XII.
الإشارات اللاحقة لهذا الكتاب في هذا النص سيأتي ذكرها في مكانها.

(35) "إن بوادر الإلهام initial inspiration آتية من ومتجذرة بقوة في تحول العالم في عصرنا، وفي ظهور معاصرة الشرق أي آسيا وإفريقيا ومعهما أمريكا اللاتينية. كانت الصعوبة الكبرىٰ التي تواجه النظرية الاجتماعية في زمن معاهدة يالطا، وهي الفترة التي بلغت الهيمنة الغربية ذروتها، هي كيف يمكن خلق طرق ووسائل لمعالجة المجتمعات والثقافات المهمشة المنتمية إلىٰ قوالب ثقافية غير غربية. ففكرة التسليم المسبق بالعالمية universalism، كوصفة نموذجية لكل البشر، فكرة غير ناجحة، فهي ببساطة لم تستطع تأويل الخصوصيات الموجودة من الداخل، ولم تكن هذه الفكرة مقبولة من جانب التوجهات الفكرية الكبرىٰ داخل المدارس الوطنية في الفكر والعمل ... فالنظرية الاجتماعية غير الزمنية تستطيع أن تنجح فقط في إنتاج إبستيمولوجيات ذاتية لأصحاب الإيديولوجيات المهنيين، المنعزلين عن العالم الواقعي المحسوس، وعن الجدلية الموضوعية للمجتمعات البشرية في فترات وأماكن تاريخية معيّنة، وعن التأثيرات الجغرافية-التاريخية الأساسية التي تعمل دون كلل في الجانب الخفي لجبل الجليد". (المصدر السابق، صxiii ،xi).

(36) Abdel-Malek, *Civilizations and Social Theory*, 43.

فقط، هما: الحضارة الهندية الآرية، والحضارة الصينية، ولكل منهما مناطق ثقافية متعددة، فتضم الحضارةُ الهندية الآرية، الحضارة المصرية، والحضارتين العريقتين: الإغريقية الرومانية، وأوروبا وأمريكا الشمالية، وشبه الصحراء الإفريقية، والمناطـق العربية الإسلامية، والفارسية الإسلامية، وأجزاء كبرى من أمريكا اللاتينية. وتشمل الحضارة الصينية، الصين نفسها واليابان، وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا، وشبه القارة الهندية وأقيونسيا، والمنطقة الآسيوية الإسلامية.

وإذا كانت "الحضارة" هي العامل الرئيس عند عبد الملك، فإن المفهوم الرئيس هو "الخصوصية specificity"، وهذا يتطلب -على حد تعبيره- إضافة "خيط جغرافي" إلى الخيط التاريخي[37]. ويضيف بعد قوله هذا، أن المشكلة المركزية في النظرية العامة والإيبستيمولوجيا تتمثل: "في تعميق وتعريف العلاقات بين مفهوم الزمن ومجموعة الأفكار المهتمة خاصة بكثافة الزمن في مجال المجتمعات البشرية"[38]. وعلى الرغم من أن المرء يستطيع أن يقارن الحضارات على مستوى الإنتاج والتزاوج والقوة الاجتماعيّة، إلا أن الفرق الحاسم بينها يتمثل في العلاقات مع بُعد الزمن الذي نجد فيه أعظم: "كثافة للخصوصية الظاهرة والصريحة؛ إذ هنا نجد أنفسنا في صميم الثقافة والفكر". ويتحدث أنور عبد الملك عن: "تأثير المكون المركزي الشامل لبُعد الزمن، الذي يمثل عمق الميدان التاريخي"[39].

وهكذا يصبح التحدي الجغرافي مفهوماً بديلاً للزمن. وينبغي أن نتذكر بأن هناك "حضارتين" فقط عند عبد الملك بالمعنى الذي يستعمله،

(37) المصدر السابق، ص97.
(38) المصدر السابق، ص156
(39) المصدر السابق، ص 172-171

ومن ثم فهناك علاقتان فحسب مع عامل الزمن. فمن جهة، هناك الرؤية الغربية للزمن، وهي "رؤية عملية" يرجع عبد الملك أصولها إلى أرسطو، لارتباطها بظهور المنطق الرسمي وهيمنة التفكير التحليلي "الذي يعتبر الزمن بوصفه أداة للعمل، وليس بوصفه مفهوماً لمكان الإنسان في فترة تاريخية"[40]. أما "على الجانب الآخر من النهر" فإننا نجد مفهوماً غير تحليلي، حيث "الزمن هو السيد"، وعليه، فهو غير قابل "للفهم بوصفه مادة استهلاكيّة "[41]. ويخلص عبد الملك بالدعوة إلى "تفاعل جدلي متناقض، ولكن غير عدائي بين ضفتي نهرنا المشترك"[42] ولنا أن نسأل: إلى أين تنتهي بنا هذه الرؤية؟ إنها تنتهي بنا عند ضفتي نهر مشترك، بعيداً جداً عن رؤية دوركهايم وماركس وفيبر، تنتهي بنا هذه الرؤية إلى خصوصيات غير قابلة للاختزال، لكننا نستطيع مع ذلك التنظير حولها. كما تنتهي إلى تحد

(40) المصدر السابق، ص179

(41) "لقد تم بناء مفاهيم للشرق على الجانب الآخر للنهر، من خلال عملية مختلفة حدثت في بيئة مختلفة تماماً. فلو درسنا التكوين التاريخي الجغرافي لأمم ومجتمعات الشرق – آسيا وما حول الصين والمنطقة الإسلامية في إفريقيا وآسيا – لاتضح فوراً بأننا أمام أقدم تجمع سكاني حضري وأكثر المجتمعات استقراراً ذات أسس اجتماعية واقتصادية في التاريخ البشري. لقد تكونت هذه المجموعة من المجتمعات حول الأنهار الرئيسة المطلة على المحيط والبحر، مما مكن المجموعات الرعوية من الانتقال إلى نمط انتاج وحياة اجتماعية أكثر استقراراً، وأكثر ممارسة للفلاحة والسكن الحضري ... ومن المهم هنا أن نأخذ بالحسبان العلاقة الوثيقة بين دوام durability استقرار المجتمع عبر القرون وآلاف السنين وبين تلك العناصر الأساسية الموضوعية. وبما أن الزمن لا يقهره شيء فلذلك يمكن القول إن مفاهيم الزمن قد تطورت بوصفها رؤية غير تحليلية، أي رؤية واحدة وتكافلية وموحَدة. فلم يعد بالإمكان القول إن الإنسان لديه وقت أو في حاجة إلى الوقت، والذي هو سيد الوجود، فلا يمكن فهمه بوصفه سلعة تباع وتشترى. بل على العكس، فإن الوقت هو الذي يحدد الإنسان ويهيمن عليه". (المصدر السابق: ص181–180).

(42) لا يرفض عبدالملك الحداثة الغربية كلها. فهو يقول محذراً الشرق في مواجهته للغرب: "إذا أراد الشرق أن يصبح سيد مصيره، فيحسن به أن يفكر ملياً في القول القديم للفنون الحربية في اليابان: "لا تنس أن الذي يعرف الأشياء الجديدة ويعرف كذلك الأشياء القديمة هو وحده الذي يستطيع أن يصبح معلماً حقيقياً". (Abdel-Malek, *Civilizations and Social Theory*,185).

حضاري حول طبيعة الزمن التي لم تكن تشكل قضية للثقافة الكلاسيكية لعلم الاجتماع. ويقودنا هذا مباشرة إلى التحدّي الثالث.

أما التحدي الثالث فهو أيضاً يتعلّق بالزمن، ليس من جهة وجود رؤيتين للزمن، وإنما من جهة وجود واقع متعدد للزمن، أي؛ حول البناء الاجتماعي له. ففي رؤية فرنان برودال Fernand Braudel ربما يكون الزمن سيداً، وإذا كان كذلك فهو في الوقت نفسه سيد أقمناه بأنفسنا، ومن الصعب مقاومته. يحاول برودال أن يبرهن بأن هناك أربعة أنواع من الزمن الاجتماعي، لكن الأغلبية الساحقة من المختصين في العلوم الاجتماعية في القرن التاسع عشر، ومعظم القرن العشرين أدركوا فقط نوعين منه. فمن جهة، هناك من رأى أن الزمن كان في الأساس متكوناً من سلسلة متعاقبة من الأحداث وهي ما سماها بول لاكومب Paul Lacombe التاريخ السردي للأحداث histoire événementielle وأدق ترجمة لهذا المصطلح في اللغة الإنجليزية هي "التاريخ المشهدي episodic history". وحسب وجهة النظر هذه، فإن الزمن كان مرادفاً لسطر يوقليدس الذي يضم عدداً لا متناهياً من النقاط، وكانت هذه النقاط تمثل "الأحداث" في تسلسلها التعاقبي. بالطبع تتفق وجهة النظر هذه مع الرؤية القديمة، القائلة بأن كل شيء يتغير باستمرار في كل لحظة، وأن التفسير تعاقبي، بمعنى أن السبب يسبق النتيجة في الزمن، وأن الخبرة لا تتكرر. إن وجهة النظر هذه تشكل أساس ما ندعوه بعلم التاريخ الفردي idiograohic historiography ولكنها أيضاً أساس الإمبريقية غير النظرية atheoretical empiricism حيث أن كلاً منهما واسع الانتشار في العلوم الاجتماعية الحديثة.

من جهة أخرى ترى وجهة النظر البديلة والمنتشرة للزمن أن العمليات الاجتماعية لا يحدها زمن، أي أن هناك قواعد ونظريات تفسر الأحداث

ويمكن تطبيقها في كل زمان ومكان، وإنْ عجزنا في الوقت الراهن عن تفسير كل هذه القواعد. لقد كانت وجهة النظر هذه تدعىٰ أحياناً في القرن التاسع عشر بـ "الفيزياء الاجتماعية social physics" في إشارة إلىٰ ميكانيكيا نيوتن، التي وفّرت النموذج لمثل هذا النوع من التحليل. وقد أطلق برودال علىٰ هذا المفهوم للزمن اسم الفترة الطويلة جداً la très longue durée (كي لا يختلط بمصطلح الفترة الطويلة la longue durée) ويمكن أن نسميه بالزمن الأبدي. وقد ناقش برودال أفكار كلود ليفي ستراوس Claude Lévi–Strauss بوصفه نموذجاً رئيساً لهذا المنهج، مع أن آخرين غيره قد استعملوا هذا المفهوم بشكل واسع. وربما يقول قائل إنّ هذا المفهوم للزمن يمثل الاستعمال السائد داخل ثقافة علم الاجتماع، وهو ما نعنيه عادة عندما نتحدث عن "الوضعية positivism". وعندما يتحدث برودال عن هذا التنوع للزمن الاجتماعي يقول: "لو وجد هذا الزمن فعلاً، فإنه لابد أن يكون حصراً علىٰ زمن الحكماء"[43].

إن اعتراض برودال الأساسي علىٰ هذين المفهومين للزمن، هو أن كليهما لا ينظر بجدية للزمن؛ إذ يرىٰ برودال أن الزمن الأبدي هو أسطورة ليس إلا، وأن الزمن المشهدي، أو زمن الحدث، هو "غبار" كما جاء ذلك في عبارته الشهيرة. ويعتقد أن الواقع الاجتماعي يحدث أساساً في سياق نوعين آخرين للزمن تم تجاهلهما بشكل كبير من جانب المؤرخين الفردانيين idiographic historians ومن جانب المختصين في العلوم الاجتماعية من ذوي النظرة التعميمية علىٰ حد سواء. ويطلق برودال علىٰ أحد هذين الزمنين اسم زمن المدة الطويلة longue durée أو الزمن البنيوي structural time والذي هو زمن طويل لكن ليس أبدياً، ويطلق

(43) Braudel, Fernand, "History and the Social Sciences: The *Longue Durée*", in *Economy and Society in Early Modern Europe*, ed. P. Burke (London: Routtedge and Kegan Paul, 1972), 35.

على النوع الآخر اسم زمن الترابط conjucture أو الزمن الدائري، أو زمن المدى المتوسط middle-range time، وهو زمن الدوائر داخل البنى. مع أن المحلل هو الذي يبني هذين النوعين من الزمن، بيد أنهما يمثلان في الوقت نفسه وقائع اجتماعية تحدُّ من سلوك الفاعلين. وربما تلاحظون أن دوركهايم وماركس وفيبر لم يكونوا معارضين بالكامل لمفاهيم بروديل تلك، وهذا صحيح إلى حد ما. فقد كان ثلاثتهم مفكرين محنكين وماهرين، تحدثوا عن أمور كثيرة نتجاهلها اليوم، وبذلك نعرض أنفسنا للخطر. ولكن بحكم أن ثلاثتهم ينتمون إلى ما أسميه بثقافة علم الاجتماع، فإنه لم يكن هناك متسع لبناء اجتماعي للزمن، ومن ثم يمثل بروديل تحدياً أساسياً لتلك الثقافة. وكما أن تحدي المركزية الأوروبية دفعنا نحو جغرافيا أكثر تعقيداً، فإن الاحتجاج ضد تجاهل الزمن الاجتماعي يجبرنا هو الآخر على تبني منظور زمني أطول بكثير مما تعودنا عليه. ولكن أذكركم بأنه يبقى دائماً مع طوله منظوراً دون منظور الزمن اللانهائي بكثير. ومما لا شكّ فيه أن ظهور ما نسميه اليوم بعلم الاجتماع التاريخي في سنة 1970م كان استجابة، جزئية على الأقل، لتحدي بروديل، ولكنه سرعان ما تم امتصاصه واعتباره تخصصاً داخل علم الاجتماع، واستمرت مقاومة مطلب بروديل الضمني لتبني إعادة تشكيل تصور إيبستيمولوجي أكبر.

أما التحدي الرابع، فقد جاء من خارج العلوم الاجتماعية، وبعد ظهور حركة معرفية في العلوم الطبيعية والرياضيات تعرف اليوم بدراسات التعقيد complexity studies. وتضم هذه الحركة عدداً من الشخصيات المهمة، ولكنني سأركز على من طرح التحدي الأكثر راديكالية وهو، في رأيي، إليا بريجوجين Ilya Prigogine. لقد أشار السير جون مدوكس Sir John Maddox، رئيس تحرير مجلة "الطبيعة" Nature السابق، إلى الأهمية المنفردة لبريجوجين، وأكّد أنّ الباحثين يدينون له بالشيء



الكثير: "بفضل إصراره وحده تقريباً لأكثر من أربعة عقود، على التعامل مع مشاكل عدم التوازن والتعقيد"[44]. ومن المعروف أن بريجوجين قد حصل على جائزة نوبل في الكيمياء بفضل عمله على ما يدعى بالبنى المشتتة dissipative structures. ولكن هناك مفهومان رئيسيان يتجددان في منظوره هما: "سهم الزمن the arrow of time" و"نهاية اليقينيات the end of certainties"[45].

يحاول هاذان المفهومان تفنيد أكثر الافتراضات الأساسية لعلم الميكانيكيا عند نيوتن، وهي افتراضات يعتقد بريجوجين أنها نجت في وجه المراجعات التي تطلبها علم الميكانيكيا الكمي quantum mechanics

والنسبية[46]. ومن نافلة القول أن مفهومي القصور الحراري والاحتمالات، اللذين هما خارج نظرية نيوتن، ليسا حديثين. فقد كانا من أسس علم الكيمياء، كما تطور في القرن التاسع عشر، وسوّغا في الواقع التمييز بين علم الفيزياء وعلم الكيمياء. ولكن علماء الفيزياء كانوا يرون في

(44) Sir John Maddox, blurb on cover of: Prigogine, Ilya, *The End of Certainty* (New York: Free Press, 1997).

(45) عنوان الترجمة الإنجليزية للكتاب (صدرت عام 1997) هو *The End of Certainly* وهو ترجمة لعمل بريجوجين الصادر بالفرنسية في 1996م تحت عنوان: *La fin des certitudes* وأعتقد أن صيغة الجمع (اليقينيات) (les certitudes) أكثر اتساقاً مع حججه.

(46) "كما هو معروف، فإن قانون نيوتن الرابط بين القوة والسرعة (relating force to acceleration) قد حلّ محله في القرن العشرين ميكانيكا الكم quantum mechanics ونظرية النسبية. ومع ذلك فإن الخصائص الأساسية لقانون نيوتن - مثل الحتمية وتناسق الوقت - مازالت باقية. وبواسطة بعض المعادلات (مثل معادلة شرويدنجر Schrödinger) تقود قوانين الطبيعة إلى قناعات يقينية. فمتى وضعت الشروط الأولية، يمكن حينئذ التحكم في كل شيء وتصبح الطبيعة شيئاً آلياً automation يمكن لنا التحكم فيه على الأقل من حيث المبدأ. وتصبح مفاهيم الجدة والاختيار والأعمال التلقائية واقعية من وجهة نظرنا الإنسانية فقط. فمفهوم الطبيعة المستسلمة Passive nature والخاضعة لقوانين الحتمية ومعكوسية الزمن هو مفهوم خاص بالعالم الغربي. ففي الصين واليابان الطبيعة تعني ما هو موجود بنفسه".(Prigogine, *End of Certainty*, 11-12). الإشارات اللاحقة إلى هذا الكتاب في هذا النص سوف يأتي ذكرها في حينها. لاحظ هنا تشابه هذا المفهوم مع إصرار عبد الملك على وجود حضارتين مختلفتين بالنسبة لعلاقاتهما مع عامل الزمن.

اللجوء إلى مثل هذه المفاهيم مؤشراً على النقص الفكري لعلم الكيمياء، الذي كان يعد غير كامل؛ لأنه لم يكن ذا رؤية حتمية بما فيه الكفاية. إن بريجوجين لا يرفض فقط الحط من أهمية هذين المفهومين، ولكنه يذهب أبعد من ذلك بكثير، عندما يقترح بأن علم الفيزياء نفسه يجب أن يقوم عليهما. وهو بذلك يحاول القضاء على التّنين في عرينه مؤكداً بأن عدم المعكوسية irreversibility ليس أمراً سيئاً بل هو "مصدر للنظام" و"يلعب دوراً أساسياً بنَّاءً في الطبيعة"[47]. ويوضح بريجوجين موقفه جيداً مؤكداً أنه لا ينكر صدق فيزياء نيوتن التي تتعامل مع نظم تقبل التكامل مع بعضها وتحمل في داخلها "ميدان مصداقيتها"[48]. ومع ذلك، فهذا الميدان محدود، لأن "النظم التي تقبل التكامل هي حالات استثنائيّة[49] بينما أكثر النظم تضم عمليات processes حتمية (بين التشعيبات bifurcations)

(47) انظر: ص27–26. تؤدي الاحتمالية probability دوراً جوهرياً في معظم العلوم بدءًا بعلم الاقتصاد وانتهاء بعلم الوراثة Genetics. ومع ذلك فإن فكرة أن الاحتمالية هي مجرد حالة عقلية باقية لم تندثر. وعلينا أن نخطو خطوة إضافية لنبين كيف أن الاحتمالية تدخل القوانين الأساسية لعلم الفيزياء سواء التقليدي منه أو الكمي ... [فالحجج القائلة بأن الفوضى entropy هي مقياس للجهل] هي حجج داحضة. لأن هذه الحجج تعني ضمناً أن جهلنا، أو تلك الحبات الباقية بعد الغربلة، هو الذي يقود إلى القانون الثاني [للديناميكية الحرارية thermodynamics]. فبالنسبة للملاحظ المتمرس الذي شبهه لابلاس Laplace بالعفريت، فإن العالم سيبدو تماماً قابلاً للعودة عبر الزمن. عندئذ نصبح آباء الزمن والتطور وليس أطفاله. فمن وجهة نظرنا، إن قوانين علم الفيزياء، في صياغتها التقليدية، تصف عالماً مثالياً ومستقراً ومختلفاً جداً عن العالم غير المستقر والمتطور الذي نحيا فيه. إن السبب الرئيسي لرفض تفاهة فكر قلب الأشياء irreversibility هو أننا لم نعد قادرين على ربط سهم الزمن بازدياد الفوضى. فالتطورات الأخيرة في علمي الفيزياء والكيمياء غير المتزنين nonequilibrium تشير إلى الاتجاه المعاكس، وتكشف لنا بوضوح أن سهم الزمن هو مصدر للنظام وأن الدور البناء لفكرة قلب الأشياء يتجلى أكثر في حالات بعيدة كل البعد عن حال التوازن، حيث يؤدي اللاتوازن إلى أشكال جديدة من التناسق". (Prigogine, *End of Certainty*, 16–17, 25–26)

(48) Prigogine, *End of Certainty*, 29.

(49) "إن موقفنا هو أن الميكانيكية الكلاسيكية Classical Mechanics غير كاملة لأنها لا تغطي العمليات غير القابلة للقلب والمقترنة بزيادة الفوضى. فلكي نضع تلك العمليات في صياغتها يجب علينا أن نضع ضمنها عدم الاستقرار وعدم الاندماج. إن الأنساق القابلة للدمج هي حالات استثنائية. إن معظم الأنساق الحركية، بدءاً بمشكلة الجسم الثلاثي، هي أنساق غير قابلة للاندماج".(Prigogine, *End of Certainty*, 108)

أخرىٰ احتماليّة (في اختيار الفروع)"[50] وأن كلتي العمليتين تشكلان معاً بعداً تاريخياً يسجل الاختيارات المتعاقبة.

وكما أننا لسنا في مؤتمر للمحللين النفسيين، فلسنا كذلك في مؤتمر لعلماء الفيزياء. والسبب الرئيس في أنني أثير هنا هذا التحدي، هو أننا تعوَّدنا علىٰ افتراض أن ميكانيكيا نيوتن تمثل النموذج الإيبستيمولوجي الذي يجب الاقتداء به. ومن الأهمية بمكان، الاعتراف بأن هذا النموذج الإيبستيمولوجي يتعرض الآن إلىٰ تحد كبير داخل الثقافة نفسها التي أوجدته. ولكن الأهم من ذلك هو أن الصياغة الجديدة لعلم الحركة قلبت العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية رأساً علىٰ عقب. إن موقف بريجوجين هذا يذكرنا بقول فرويد بأن البشرية عرفت ثلاث طعنات متتالية لكبريائها: الأولىٰ عندما بيّن كوبرنيكوس Copernicus بأن الأرض لم تكن مركز النظام الكوكبي، والثانية عندما بيّن داروين بأن البشر كانوا من جنس الحيوانات، والثالثة عندما برهن فرويد بأن اللاشعور يتحكم في نشاطنا الشعوري. يضيف بريجوجين إلىٰ ذلك: "نستطيع الآن قلب هذا المنظور بهذا الشكل: نستطيع فهم إبداع الإنسان وابتكاره بوصفهما تضخيماً لقوانين الطبيعة الموجودة من قبل في علمي الفيزياء والكيمياء"[51] انظروا ماذا فعل بريجوجين هنا، لقد وحّد من جديد العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، ليس علىٰ أساس افتراض القرن التاسع عشر القائل بأنه يمكن النظر إلىٰ النشاط الإنساني علىٰ أنه مجرد فرع للأنشطة المادية الأخرىٰ، ولكن علىٰ أساس مقلوب، يرىٰ أن الأنشطة المادية يمكن النظر إليها بوصفها عملية إبداع وابتكار. وهذا بالتأكيد يشكل تحدياً لثقافتنا كما هي مطبقة. ويتحدث بريجوجين كذلك عن موضوع العقلانية الذي أثرناه من قبل، فينادي "بالرجوع إلىٰ الواقعية" الذي هو بطبيعة الحال ليس "عودة

(50) Prigogine, *End of Certainty*, 69.

(51) المصدر السابق، ص71

إلى الحتمية"[52]. إن العقلانية الواقعية هي تماماً العقلانية التي كان يسميها فيبر الجوهرية، أي العقلانية التي هي نتيجة اختيار واقعي[53].

إن التحدي الخامس الذي أريد مناقشته قد طرحته الحركة النسوية؛ إذ تقول منظّرات هذه الحركة، إنّ عالم المعرفة كان متحيزاً ضد النساء من جوانب عدة. لقد تجاهل عالم المعرفة النساء بوصفهنّ شخصيات مؤثرة في المصير الإنساني، وأبعدهن عن العمل بوصفهن باحثات في الواقع الاجتماعي. وقد استخدم عالم المعرفة افتراضات مسبقة حول

(52) "يمثل تفكيرنا عودة إلى الواقعية، ولكن ليس بالتأكيد رجوعاً الى الحتمية ... فالحظ/ الاحتمالية لم يعد الطريقة المناسبة لقبول الجهل، بل إنه/ إنها جزء من عقلانية جديدة ممتدة ... إن قبولنا بأن المستقبل لا يخضع إلى سنن الحتمية يعني أننا وصلنا إلى نهاية اليقينيات. فهل هذا اعتراف بانهزام العقل البشري؟ العكس هو صحيح ... فالزمن والواقع أمران مترابطان بشكل لا يمكن اختزالهما. إن إنكار الزمن يمكن أن يكون إما مواساة للعقل البشري وإما انتصاراً له. وهذا الإنكار يعني دائماً إلغاء الواقع ... إن ما حاولنا متابعته هو فعلاً طريق ضيق بين تصورين، كلاهما يقود إلى الاغتراب: عالم تحكمه قوانين الحتمية التي لا تترك مجالا للجدة، وعالم محكوم من قبل إله يحكم بالنرد dice-playing حيث كل شيء فيه عبث، وغير منطقي وغير مفهوم". (Prigogine, *End of Certainty*, 131, 155, 183, 187, 188). لاحظ كلمتي "الطريق الضيق" في الجملة الأخيرة.

(53) من المدهش عند هذه النقطة أن نرجع إلى برودال Braudel لكي نرى كيف أن صياغاته التي كتبت قبل ثلاثة عقود، قد استعملت لغة شبيهة بتلك التي استخدمها بريجوجين Prigogine. فهو يصف محاولاته الجمع بين "الوحدة والتنوع في العلوم الاجتماعية" في مصطلح قال إنه استعاره من زملائه البولنديين والمتمثل في مصطلح "الدراسات المعقدة".
Braudel, Fernand, "Unity and Diversity in the Human Sciences" in *On History* (Chicago: University of Chicago Press, 1980 [1960]), 61.
ويصف التاريخ الذي يكتفي بسرد الوقائع histoire événementielle، والتي يعتبرها غباراً، بأنه تاريخ خطي "ذي اتجاه واحد" linear.
(Braudel, Fernand, "History and Sociology" in *On History*, 67).
ويدعو لتبني وجهة نظر جورج جورفيتش Georges Gurvitch للمجتمع العالمي global society في نموذج يذكرنا بمفهوم التفرعات bifurcations. "يرى [جورفيتش] أن مستقبل كل من (القرون الوسطى في الغرب ومجتمعنا المعاصر) يتذبذب بين مصائر مختلفة، كلها مختلفة جذرياً، ويبدو لي أنّ هذا تقييم معقول لتنوع الحياة نفسها، أي أن المستقبل ليس طريقاً واحداً، ومن ثم فعلينا أن نرفض الاتجاه الواحد في النظر إلى التاريخ".
(Braudel, Fernand, "The History of Civilizations: The Past Explains the Present", in *On History*, 200).

الفروق بين الجنسين (الجنوسة gender) لا تستند إلى بحوث واقعية. وأخيراً، لقد تجاهل عالم المعرفة هذا موقف النساء[54]. يبدو لي أن كل هذه التهم تتعلق فقط بالماضي. فالحركة النسوية، داخل علم الاجتماع وداخل مجال عالم المعرفة الاجتماعية الأوسع، كان لها بعض التأثير في العقود الأخيرة في تعديل تلك التحيزات ولكن الطريق لايزال طويلاً قبل أن تصبح تلك القضايا غير مطروحة للنقاش[55]. ومع ذلك، فمن خلال بحوثهن في هذا الجانب، لم تتحدَّ مفكرات الحركة النسوية ثقافة علم الاجتماع، بل قمن باستخدامها، واقتصرن على القول بأن معظم علماء الاجتماع (والمختصين في العلوم الاجتماعية عموماً) لم يحترموا القواعد نفسها التي أقروها لممارسة العلوم الاجتماعية.

مما لا شك فيه أن ما فعلته مفكرات الحركة النسوية يعد أمراً في غاية الأهمية، ولكني أعتقد أن هناك شيئاً أهم من ذلك قمن به وهنّ يتحدين ثقافة علم الاجتماع، وهو تأكيد وجود تحيز ذكوري ليس في مجال المعرفة الاجتماعية فقط (حيث كان من الممكن توقعه من الناحية النظرية) ولكن هذا التحيز موجود أيضاً في ميدان معرفة العالم الطبيعي (حيث من الناحية النظرية ما كان ينبغي له أن يوجد). لقد هاجمن بهذا القول مصداقية ادعاء

(54) أستشهد بملخصين حول طبيعة البحث العلمي النسوي. النص الأول من كونستانس جوردان Jordan, Constance, *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models* (Ithaca: Cornell University Press, 1990),1.
حيث كتبت: "يستند البحث النسوي إلى الاعتقاد أن للنساء تجربة حياة مختلفة عن نظيرتها عند الرجال ومن ثم، فهذا الاختلاف يستحق الدراسة". والنص الثاني من جوان كيلي Kelly, Joan, *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
حيث كتبت: "ولتاريخ النساء هدفان: إعادة النساء إلى التاريخ وإعادة التاريخ إلى النساء".

(55) انظر:(Kelly, *Women, History and Theory, 1*)، "إن السعي لإضافة النساء الى أسس المعرفة التاريخية، مكّن تاريخ النساء من تنشيط النظرية (في هذا الميدان) إذ إنه زعزع تصورات الدراسة التاريخية. فقد حقق ذلك بفضل خلق إشكاليات بخصوص ثلاثة هموم للفكر التاريخي: (1) تقسيم التاريخ الى فترات periodization، و(2) أصناف التحليل الاجتماعي، و(3) نظريات التغيير الاجتماعي".

الموضوعية في أقدس مقدساتها، وهو ادعاء رئيس للثقافة الكلاسيكية لعلم الاجتماع. وكما أن بريجوجين لم يكن مقتنعاً بأن يسمح له بجعل علم الكيمياء استثناء من حتمية علم الفيزياء، بل أصر على أن علم الفيزياء نفسه ليس حتمياً، ولا يمكن أن يكون كذلك، كانت مفكرات الحركة النسوية أيضاً غير راضيات عن تعريف المعرفة الاجتماعية بوصفها ميداناً، حيث التحيزات الاجتماعية متوقعة فيه (على الرغم من أنها غير مرغوب فيها) ويصررن على أن هذا ينطبق على معرفة الظواهر الطبيعية سواء بسواء. وسوف أتحدث عن هذه القضية بمناقشة بعض العالمات ضمن الحركة النسوية ذوات الخلفيات في العلوم الطبيعية (أو كانت بداية تدريبهن في هذا المجال) وبالتالي فهن يزعمن أنهن قادرات على الحديث في هذه القضية بما يمتلكنه من معرفة تقنية ضرورية في مجال العلوم الطبيعية، ومن تدريب في هذا المجال، فضلاً عن تعاطفهن معه.

لقد اخترت ثلاث عالمات في الحركة النسوية وهن: إفلين فوكس كلير Evelyn Fox Keller المتخصصة في الفيزياء الحيوية الرياضياتية. ودونا هاراواي Donna J. Harraway المتخصصة في البيولوجيا البشرية، وفندانا شيفا Vandana Shiva المتخصصة في الفيزياء النظرية.

تروي كلير كيف أنها أدركت في منتصف السبعينيات 1970م أن ما كان يبدو لها بوضوح كأنه سؤال سخيف، فجأة ملك هذا السؤال تفكيرها، وكان السؤال هو: "إلى أي حد ترتبط طبيعة العلم بفكرة الذكورية؟ وماذا كان سيحدث لو كان الأمر خلاف ذلك؟" وبعدها أشارت كيف أنها ستجيب عن هذا التساؤل: "إن موضوعي... هو كيف أثر تكوين الرجال والنساء في تكوين العلم". إلى الآن لم نبتعد عن علم اجتماع المعرفة أو علم اجتماع العلم. وتقول كلير، وهي محقة في ذلك، إنّ طرح السؤال

ببساطة بهذه الطريقة سوف يؤثر -في أحسن الأحوال- تأثيراً هامشياً في ثقافة العلوم الطبيعية. أما ما نحتاج إلى توضيحه فهو أن الجنوسة gender تؤثر في "إنتاج النظرية العلمية"[56].

هل يمكن فعل هذا؟ تعتقد كلير في وجود متغير دخيل intervening variable في نفسيات العلماء، فتتحدث عن "تأثير العامل الشخصي الداخلي intrapersonal dynamics في اختيار النظرية"[57]. ولم تجد كلير صعوبة تذكر في إظهار كيف أن رواد العلم الباكوني، نسبة إلى فرانسيس باكون، قد صبغوا عملهم باستعارات ذكورية، بما فيها قوة الطبيعة وهيمنتها، والادعاء بأن العلماء مختلفون عن الفلاسفة الطبيعيين، من منطلق أنهم وحدهم الذين رفضوا الذاتية subjectivity، وهو أمر لا

(56) Keller, Evelyn Fox, *Refections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1985), 3–5.

(57) المصدر السابق، ص10. كتبت كيلر الآتي: "[تكشف لنا قراءة قوانين الطبيعة من أجل محتواها] الجهد الذي يقوم به العلماء لتحييد أشخاصهم بغرض تحقيق الموضوعية؛ كما تكشف أيضاً ان الصورة الحيادية التي ينتجونها تعد في حد ذاتها نوعاً من التوقيع (الدال عليهم) ... فالانتباه إلى المؤثرات النفسية "لنظرية الاختيار" يدلنا على بعض من الطرق المضمرة جداً التي تتسرب الايديولوجيا بوساطتها الى العلم - حتى عند العلماء ذوي النوايا الحسنة ... وعلى كل حال فيجب أن لا ننسى أن قانون بويل Boyle ليس خطأ. ولابد لكل نقد فعّال للعلم أن يعترف بالنجاحات التي لا يمكن إنكارها وكذلك بالجهود التي جعلت تلك النجاحات ممكنة. فقانون بويل يمدنا فعلاً بوصف موثوق به ... وصف يجتاز اختبار تكرار التجربة والتماسك المنطقي. ولكن من المهم أن ندرك بأنه (قانون بويل) مقولة تخص مجموعة من الظواهر، الهدف منه هو تحقيق مصالح خاصة، ويستخدم وفقاً لبعض المعايير المتفق عليها مثل الموثوقية والمنفعة. إن إصدار الأحكام لتحديد أي من الظواهر هي الجديرة بالدراسة، وما هو نوع المعلومات التي تهمنا - وكذلك تحديد أوصاف (أو نظريات) تلك الظواهر الأكثر كفاءة ورضىً ونفعاً وحتى موثوقية - يعتمد أساساً على ممارسات اجتماعية ولغوية وعلمية لتلك الأحكام المطروحة. فالعلماء في كل تخصص يعيشون ويعملون وفق اعتقادات تبدو كأنها ثابتة ... ولكنها في الحقيقة متغيرة، أو معرضة للتغيير إذا تلقت الضربة المناسبة. ولكي ندرك حقيقة هذه الآفاق الفكرية الضيقة يجب أن ينظر إليها فقط من خلال عدسة تظهر الفروق والاختلافات، وذلك بالخروج من دائرة مجتمع العلماء (المصدر السابق: ص12-10).

يقف أمام التحليل لو فحصناه بدقة[58]. وهكذا تقر كلير بوجود "التمركز الذكوري androcentrism" في العلوم، ولكنها ترفض استخلاص أيّ استنتاج من شأنه نبذ العلم في حد ذاته، أو الدعوة إلى إنشاء علم آخر يختلف عنه اختلافاً جذرياً، فهي تقول:

> إن نظرتي للعلم -وإلى إمكانيات الفرز الجزئي على الأقل للجوانب المعرفية من الجوانب الإيديولوجية- هي أكثر تفاؤلاً. ولذلك فإن غاية هذه المقالات صعبة المنال: إنها محاولة تجري داخل العلم نفسه، لإعادة الاعتبار إليه بوصفه مشروعاً إنسانياً بدلاً من كونه مشروعاً ذكورياً والتخلي عن الفصل بين العمل الفكري والعاطفي الذي يُبقي العلم ميداناً خاصاً بالرجال[59].

تبدأ دونا هاراواي نقدها من منطلق اهتماماتها بوصفها متخصصة في البيولوجيا البشرية، وتهاجم محاولتين مختلفتين قليلاً لييركس R.M. Yerkes وولسون E.O. Wilson لتحويل البيولوجيا "من علم الكائنات الجنسية إلى علم إعادة إنتاج التجمعات الجينية reproducing genetic assemblage"[60]، وتذهب إلى أنّ هدف النظريتين هو الهندسة البشرية في شكلين مختلفين متعاقبين، علماً أن الاختلاف يعكس مجرد تغيرات في المحيط الاجتماعي الأوسع. وتتساءل: مَن المستفيد من الهندسة البشرية؟ ترى هاراواي أن عملها هو "حول ابتكار الطبيعة وإعادة ابتكارها، وهو

---

(58) "إن فكرة هذا الكتاب هي أن إيديولوجيا العلم الحديث، مع نجاحه الذي لا يمكن إنكاره، تحمل في طياتها أشكالاً من الفتور والاستقلالية والاغتراب. لا أقول إن وجود علم موضوعي بالكامل هو من حيث المبدإ حلم لا يمكن تحقيقه، ولكن مثل هذا العلم يحمل بالضبط ما يرفضه، وأقصد بذلك الآثار الحية لصورة منعكسة عن نفسه". (المصدر السابق، ص70).

(59) المصدر السابق، ص178.

(60) Harawy, Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), 45.

الإشارات اللاحقة لهذا الكتاب في هذا النص سيأتي ذكرها في مكانها.

ربما أكثر الميادين أهمية، حيث يجتمع فيه الأمل والاضطهاد ومنازعات سكان الكوكب الأرضي في عصرنا"[61]. وهي تؤكد أنها لا تتحدث عن الطبيعة كما هي، ولكنها تتحدث عن القصص التي قيلت لنا حول الطبيعة والتجربة، التي يلعب فيها عالم البيولوجيا الذي يرويها دوراً رئيسياً.

لن أحاول هنا إعادة إنتاج حجج هاراواي، ولكن أكتفي بلفت الانتباه إلى الاستنتاجات التي أمَّلت أن تستخلصها من نقدها. فهي ترفض شأنها شأن كلير أن تستنتج من نقدها "للحتمية البيولوجية" biological determinism أنها تدعو فقط إلى منظور البنيوية الاجتماعية، بل ترى أن التطور الاجتماعي للقرن العشرين هو حالة تحوَّلنا فيها إلى كائنات عجيبة؛ خليطٍ من آلات مصنوعة ومبرمجة وكائنات عضوية، تطلق عليهم اسم cyborgs أي كائن نصفه بشر ونصفه آلة، وتعلن أن موقفها "هو جدال من أجل **المتعة** عندما تكون الحدود غامضة من جهة، ومن أجل **الشعور بالمسؤولية** في بناء تلك الحدود من جهة أخرى"[62]، وترى أن الحدود التي ينبغي أن تتهدم هي بين ما هو بشري وما هو حيواني، أو بين ما هو بشري حيواني (أو عضويات) وما هو آلي؛ بين ما هو مادي وما هو غير مادي.

وهاراواي تحذِّر من "نظرية كونية شاملة" تسميها "خطأ عظيماً يهمل معظم الواقع." ولكنها تدعي أيضاً أن "تحمل مسؤولية العلاقات الاجتماعية لكل من للعلم والتكنولوجيا يعني رفض الميتافيزيقيا المضادة للعلم، أي شيطنة التكنولوجيا"[63]. إن المسؤولية هي الفكرة المركزية في هذا التحدي. فهي [أي هاروواي] ترفض النسبية، ليس باسم "الرؤى الشاملة"

(61) المصدر السابق، ص1.

(62) المصدر السابق، ص150.

(63) وبالنسبة لهاروواي Haraway فهذا "يعني تبني مهمة إعادة بناء حدود الحياة اليومية، مع وجود اتصال جزئي بالآخرين، والتواصل مع كل أجزائنا ... وهذا لا يعد حلم لتحقيق لغة مشتركة، ولكن لخلق تعدد لغوي قوي وغير مقولب. (Harawy, *Simians, Cyborgs, and Women*,181).

وإنّما باسم "المعارف الجزئية والموضعية والنقدية، التي تديم إمكانية وجود نسيج من الروابط تدعي "تضامناً" في علم السياسة و"محادثات مشتركة" في الإيبستيمولوجيا"(64).

أما نقد فندانا شيفا Vandana Shiva فيركز على المناهج العلمية المعروفة بدرجة أقل مما يركز على التطبيقات السياسية المستنتجة من موقف العلم في النـظام الهرمي الثقافي cultural hierarchy. فهي تتحدث بوصفها امرأة من الجنوب، وبالتالي فنقدها يلتقي مع نقد عبد الملك(65).

تضع شيفا فكرة "هيمنة الإنسان على الطبيعة" مقابل مفهوم "ديمقراطية الحياة كلها"، الذي تقول إنه أساس "معظم الثقافات غير الغربية"(66). وترى أن المحافظة على تنوع الحياة، والمحافظة على التنوع الثقافي البشري هما أمران مرتبطان ارتباطاً وثيقاً، وهي بالتالي قلقة -على الخصوص- من آثار

(64) المصدر السابق، ص191. وتخلص إلى القول: "إن الأجسام بوصفها مواضيع للمعرفة هي عوامل مولدة لنقاط تقاطع مادية ومعنوية تتبين حدودها اثنا التفاعل الاجتماعي. وقد رسمت هذه الحدود بعمليات خرائطية؛ فالأشياء لا توجد هكذا مسبقاً. فالأشياء هي مشاريع حدودية. ولكن الحدود هذه تتحول من الداخل، وهي شديدة التعقيد. فما تحتوي عليه الحدود مؤقتاً يبقى مولداً ومنتجاً للمعاني والأجسام. إن رسم الحدود عمل محفوف بالمخاطر. فالموضوعية لا يقصد منها الانفصال ولكن المقصود بها عملية بناء متبادلة وغير متساوية غالباً، أو هي القيام بالمغامرة في عالم "**نحن**" لا محالة فانون فيه، أي ليس لنا السيطرة'النهائية' عليه".(Harawy, *Simians, Cyborgs, and Women*,200–201)

(65) "عبء الإنسان الأبيض يزداد ثقلًا على الأرض، وخاصة بالنسبة لمجتمعات الجنوب. تبيّن الخمسمائة عام الماضية من التاريخ أنه في كل مرة وجدت علاقة استعمارية بين الشمال والطبيعة والشعوب خارج الشمال، نرى المجتمع المستعمر ورجاله يتبنون موقف التعالي ومن ثم يتحملون المسؤولية حول مستقبل الأرض والشعوب والثقافات الأخرى. وتأتي فكرة عبء الرجل الأبيض من إيمانه بتعاليه. ومن **فكرة** عبء الرجل الأبيض تنبثق **واقعية** العبء المفروض من قِبَل الرجل الأبيض على الطبيعة والنساء والآخرين. إذن، فتحرير الجنوب من ربقة الاستعمار أمر مرتبط بقوة بقضية تحرير الشمال من عبئه".
Shiva, Vandana, in Maria Mies and Vandana Shiva, *Ecofeminism* (New Delhi: Kali for Women, 1993), 264.

(66) المصدر السابق، ص265.

الثورة المعاصرة لتقنيات علم الحياة[67].

لقد شدت انتباهي فكرتان ثابتتان تتعلّقان بالتحدّي المطروح بالصيغة التي أوردتها كلّ من كلير وهاراواي وشيفا. تتمثل الأولى في أن نقد العلوم الطبيعية لم يكن مقصوداً به أبداً معنى رفض العلم بوصفه نشاطاً معرفياً، ولكن كان المقصود منه، بدلاً من ذلك، التحليل العلمي للمعرفة والممارسة العلميتين. وتتمثل الفكرة الثانية في أن نقد العلوم الطبيعية، كما تمارس اليوم، يقود إلى الدعوة إلى حكم اجتماعي مسؤول. ربما تشعرون بأن ليس هناك دليل على حالة تحيز الجنوسة gender bias في العلوم الطبيعية. وأعتقد أن سندرا هاردنج Sandra Harding تقدم الإجابة المناسبة حين تقول: "وكيفما بدت [المحاولات الرامية إلى بيان كيف أن قوانين نيوتن وأينشتاين حول الطبيعة ربما ساهمت في إضفاء الرموز الجنوسية gender symbolization] غير ممكنة، إلا أنه ليس هناك من سبب للنظر إليها من حيث المبدأ بوصفها غير قادرة على النجاح"[68]. العبارة

(67) "في حين نجد أن العلم نفسه هو نتيجة لقوى اجتماعية وله أهداف اجتماعية يحددها هؤلاء الذين يستطيعون استخدام الإنتاج العلمي، فإن النشاط العلمي المعاصر أعطى مكانة معرفية متميزة تتمثل في كونه محايداً من الناحية الاجتماعية والسياسية. فالعلم إذن ذو طبيعة مزدوجة: فهو من جهة يقدم معالجات تكنولوجية بالنسبة للمشاكل الاجتماعية والسياسية، لكنه من جهة أخرى يبرئ ذمته ويبعد نفسه عن المشاكل الاجتماعية والسياسية الجديدة التي يخلقها. فمسألة كشف العلاقة الخفية بين تكنولوجيا العلم والمجتمع، وإماطة اللثام عن القضايا المخفية والمكتومة هي مسألة مرتبطة بالعلاقة بين الشمال والجنوب. ولن يكون هناك توازن ومحاسبة فيما يخص العلاقة بين الجنوب والشمال ما لم يكن هناك محاسبة اجتماعية تتحملها بنى العلم والتكنولوجيا و الأنظمة التي يقومان بتلبية احتياجاتها. إن إثارة الشكوك حول قدرة العلم والتكنولوجيا المطلقة على حل المشاكل البيئوية هي خطوة مهمة على درب تحرر الشمال". (المصدر السابق، ص273-272).

(68) Harding, Sandra, *The Science Question in Feminism*, (Ithaca: Cornell University Press, 1986), 47.

كتبت هردينج Harding قائلة: "ففي البحث الاجتماعي نحن... نريد تفسير جذور وأنماط وانتشار اعتقادات البشر وأفعالهم التي تبدو غير عقلانية في الظاهر وإن كانت منتشرة ثقافياً، وكذلك مناقشة أشكال هذه الاعتقادات ومدى انتشارها. ولا نستطيع أن نستمر في تخيلنا أن تفسيرات الاعتقاد والسلوك الاجتماعي اللاعقلانيين لا يمكنها أبداً، من حيث المبدأ، تحسين فهمنا للعالم الذي يفسره علم الفيزياء إلا إذا بقينا مصرين على أن =

المهمة هنا هي "من حيث المبدأ" وعلىٰ أساس هذه الملاحظة الموجزة الداعية إلىٰ عرض معظم الممارسة الأساسية للعلم علىٰ معايير التثبت الميداني (الإمبريقي) للحكم عليها، يستند تحدي الحركة النسوية في وجه العلم. وبإثارتها للشكوك حول أي اعتقاد مسبق بأن الجنوسة لا صلة لها بالممارسة العلمية، تطرح الحركة النسوية تحدياً جوهرياً في وجه ثقافة علم الاجتماع. أما إذا كانت الحركة النسوية تطرح تحدياً مساوياً لثقافة علوم الطبيعة –سيأخذه هذا العلم بالحسبان– فهذا أمر ستنبئ عنه الأيام[69].

أما التحدي السادس والأخير، فربما يثير دهشتنا أكثر من التحديات الأخرىٰ التي ذكرناها، ولكنه في الوقت نفسه أقل التحديات التي دار حولها النقاش. يتمثل هذا التحدي في أن الحداثة، بما هي بيت القصيد لكل أعمالنا، لم يكن لها في الواقع وجود أبداً. وقد طرحت هذه المقولة بأوضح أسلوب من طرف برونو لاتور Bruno Latour الذي يحمل عنوان كتابه رسالة مفادها: "أننا لم نكن أبداً حداثيين". يبدأ لاتور كتابه بالحجة نفسها التي نجدها عند هاراواي، والمتمثلة في أن الأخلاط غير الصافية

= العلم من الناحية التحليلية منفصل عن العالم الاجتماعي... فحساب الأشياء وتقسيم الخط ما هي إلا ممارسات اجتماعية سائدة، ويمكن لهذه الممارسات أن تخلق طرق تفكير متناقضة حول مفهوم الأشياء في البحث الرياضي. ومع أنه يبدو من الصعب تخيّل كيف أن ممارسات الرجال والنساء من حيث أدوارهم الاجتماعية يمكن لها أن تؤثر في قبول مفاهيم خاصة في علم الرياضيات، لكن مثل هذه الحالات تظهر أنّه لا يمكننا مسبقاً استبعاد هذه الاحتمالية بدعوىٰ أن المحتوىٰ الفكري والمنطقي للرياضيات خال من التأثيرات الاجتماعية". (ص47، 51).

(69) تقول جنسن Jensen في مراجعتها لخمسة كتب حول هذه الأسئلة: "باستثناء علم القردة فإن أغلب العلوم تجاهلت بطريقة شبه كاملة المحاولات النسوية الساعية لإعطاء اسم جديد للطبيعة وإعادة بناء العلم. وباستثناء اقتراح بناء نماذج وتصنيفات أقل هرمية وأكثر مرونة وعمقاً من النماذج الأصلية الذكورية ... فليس من الواضح ما سوف تؤدي إليه المراجعات النسوية للعلم ولإعادة بنائه. فلربما تنشئ الممارسات النسوية طرقاً جديدة للوجود في العالم ... ومن ثم ميلاد طرق جديدة لمعرفة العالم ووصفه. أو ربما سترسم الإنجازات النهائية للرؤىٰ المعرفية الجديدة (الإبستيمولوجيات الجديدة) خرائط لحدود اللغة والمعرفة، وتقلص =

هي التي تكوّن الواقع. فهو يتحدث عن تكاثر "الأنواع الهجينة" hybrids، وهو ما أطلقت عليه هاراواي اسم "كائنات نصف بشرية ونصف آلية". بالنسبة لكليهما [لاتور وهاراواي] تمثل الأنواع الهجينة ظاهرة مركزية تزداد مع مرور الزمن، ولا تلقى حقها من التحليل، مع أنها لا تثير رعباً على الإطلاق. إن الأمر المهم عند لاتور هو التغلب على التقسيم العلمي والاجتماعي للواقع إلى ثلاثة أصناف، هي: الطبيعة والسياسة والخطاب. فلاتور يرى أن شبكات الواقع هي "في الوقت نفسه واقعية شأنها شأن الطبيعة، ومحكية كما هو الخطاب، وجماعية مثل المجتمع"[(70)].

غالباً ما يُنظَر إلى لاتور، خطأً، أنه ينتمي لمفكري ما بعد الحداثة. ومن العجيب أن يرتكب القارئ المنتبه هذا الخطأ؛ لأن لاتور يهاجم بالقوة نفسها أولئك الذين يسميهم المعارضين للحداثة، والذين يسميهم حداثيين، والذين يسميهم ما بعد الحداثيين. فهو يرى أن المجموعات الثلاث تعتقد أن العالم الذي عشنا فيه في القرون الأخيرة، والذي لازلنا نعيش فيه هو عالم "حديث" وفقاً للتعريف الذي تتفق عليه المجموعات الثلاث من أنّ معنى الحداثة: "سرعة متزايدة وقطيعة وثورة في الزمن [في مقابل] ماض أثري وثابت"[(71)].

يرى لاتور أن كلمة "حديث" تخفي في طياتها مجموعتين مختلفتين من التطبيقات، فمن جهة، هناك الخلق المستمر الناتج عن "ترجمة"

= من تأثير علاقات القوة عند الجنسين في بناء المعرفة".

Jensen, Sue Curry, "Is Science a Man? New Feminist Epistemologies and Reconstruction of Knowledge" *Theory and Society* 19, no.2 (April 1990), 246.

(70) Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 6.

الإشارات اللاحقة لهذا الكتاب في هذا النص سيأتي ذكرها في مكانها.

(71) Latour, *We Have Never Been Modern*, 10.

هجينات جديدة من الطبيعة والثقافة، ومن جهة ثانية، هناك عملية "تنقية" تفصل بين منطقتين وجوديتين، إحداهما للبشر والثانية لغير البشر. فهو يعتبر أن العمليتين غير منفصلتين، ولا يمكن تحليلهما بطريقة منفصلة؛ لأنه من المفارقة أنه عند حظر الأنواع الجديدة من الهجين (التنقية)، يصبح خلق أنواع جديدة من الهجين ممكناً. والعكس صحيح، أي أن توليد أنواع جديدة من الهجين يحد من تكاثرها[72]. ولكي نعرف حقيقة ما يسمى بالعالم الحديث، يوصي لاتور بتبني "انثروبولوجيا" (علم إنسان) يقوم بـ "التعامل مع كل شيء مرة واحدة"[73].

يعتقد لاتور أن العالم الذي نعيش فيه قائم على ما يسميه دستوراً، يجعل البشر الحداثيين أناساً "لا يقهرون"، معتقدين أن الطبيعة متعالية transcendent، وليس للبشر يد في بنائها، بينما المجتمع ليس متعالياً،

(72) هل توجد صلة بين عمل الترجمة أو التوسط وبين عمل التطهير؟ أود أن ألقي بعض الضوء على هذا السؤال. إن فرضيتي – والتي هي غير ناضجة – ترى أن عمل الثاني هو الذي جعل عمل الأول ممكناً. فكلما منعنا أنفسنا من توليد الهجينات أصبح التلاقح بين الأنواع أكثر احتمالية. ويمثل هذا الأمر إحدى تناقضات عوالم الحداثة ... ويتعلق السؤال الثاني بعوالم ما قبل الحداثة، أي بالأنواع الأخرى من الثقافة. ومرة أخرى ففرضيتي البسيطة هي أن تفرغ الثقافات الأخرى لعملية توليد الهجينات يؤدي إلى الحد من تزايدها. إن هذا التباين يفسر الانقسام الكبير بين **هم**: أي بين كل الثقافات الأخرى وبين **نحن** – أي الغربيين – وهو ما يجعل حل مشكلة النسبية المستعصية ممكناً في النهاية. أما السؤال الثالث فله علاقة بالأزمة الحالية: فإذا كانت الحداثة فعالة فعلاً في عملها المزدوج والمتمثل في الفصل والتزايد، فلماذا تضعف نفسها اليوم، وذلك بمنعنا من أن نكون حقاً حداثيين؟ ومن ثم فالسؤال الأخيروالأصعب هو كالآتي: إذا كان قد حيل بيننا وبين أن نكون حداثيين، وإذا لم نعد قادرين على فصل عمل التزايد عن عمل التطهير فماذا سوف نصبح؟ إن فرضيتي غير الناضجة كسابقتها هي أننا يجب أن نخفف من سرعتنا ونغير اتجاهنا، ونضبط تكاثر الوحوش، وذلك بالاعتراف الرسمي بوجودهم". (المصدر السابق، ص12).

(73) "لو وجد انثروبولوجيا للعالم الحديث ستكون مهمته أن يصف بالطريقة نفسها كيف تم تنظيم كل فروع حكومتنا بما في ذلك الطبيعة والعلوم الطبيعية والفيزيائية، وكيف ولماذا تتباعد تلك الفروع، كما نحن مطالبون أيضا بتفسير الترتيبات المتعددة التي قربت بعضها من بعض". (المصدر السابق، ص15–14). إن العنوان الفرعي للنسخة الفرنسية الأصلية والمحذوف من العنوان باللغة الإنجليزية هو: *Essai d'anthropologie symétrique*
انظر: Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique* (Paris, La Découverte, 1991).

وعليه، فالبشـر أحرار تماماً[74]. ولكن يعتقد لاتور أن العكس هو الصحيح، وهذا أقل ما يمكن أن يقال[75]. إن مفهوم الحداثة خاطئ كله:

> لم يكن هناك أبداً إنسان حديث، والحداثة لم تبدأ أبداً ولم يوجد أبداً عالم حديث. إن استعمال زمن المضارع التام[76] هنا ذو أهمية؛ لأن الأمر مرتبط باسترجاع مشاعر الماضي، وإعادة قراءة تاريخنا. لا أقول إننا ندخل عهـداً جديداً، بل

(74) "بسبب إقرار الدستور في الفصل الكامل بين البشر والأجناس غير البشرية، وقدرته على إزالة هذا الفصل في الوقت نفسه، فإن الدستور يجعل من الحداثيين أناساً لا يقهرون. فلو انتقدتهم بالقول بأن الطبيعة صنعتها الأيدي البشرية، فإنهم سوف يبينون لك بأنها شيء متعال (أعلى من الإنسان)، وأن العلم هو مجرد واسطة تسمح بالتقرب من الطبيعة وأنهم لا يتجاوزون ذلك. وإذا قلت لهم إن المجتمع متعال وأن قوانينه تتجاوزنا بدون نهاية، فسيقولون لك بأننا أحرار وأن مصيرنا في أيدينا. ولو اعترضت وقلت بأنهم مخادعون، فسيبينون لك بأنهم لا يخلطون أبداً بين قوانين الطبيعة وبين الحرية الإنسانية التي لا يمكن انتهاكها". ,Latour, We Have Never Been Modern) (37. لقد صححت سوء الترجمة وذلك بالرجوع إلى النسخة الفرنسية الأصلية. (Latour, Nous n'avons jamais été modernes, 57)

ففي النص الانجليزي كتبت الجملة الثالثة خطأ كالآتي: "إذا قلت لهم بأننا أحرار وأن مصيرنا بأيدينا، فسيقولون لك بأن المجتمع متعال وأن قوانينه تتجاوزنا إلى ما لا نهاية".

(75) يوضح لاتور Latour هذه المفارقة وذلك بالنظر إلى تجلياتها في عالم المعرفة قائلاً: "سمح مختصو العلوم الاجتماعية لأنفسهم لمدة طويلة باستنكار المنظومة العقدية لعامة الناس. ويسمون هذه المنظومة العقدية تطبعاً. حيث يتخيّل الناس العاديون أن قوة الآلهة وسر المال وجاذبية الزي وجمال الفن كلها نابعة من خصائص موضوعية داخلة في طبيعة الأشياء. ولحسن الحظ فإن المختصين في العلوم الاجتماعية هم أكثر معرفة فيبينون بأن السهم يسير في الاتجاه الآخر، أي من المجتمع إلى الأشياء. فالآلهة والمال والزي والفن يمثلون فقط غطاء لإسقاط حاجاتنا واهتماماتنا الاجتماعية. فمنذ إميل دوركهايم على الأقل كان هذا هو الثمن للدخول لمهنة علم الاجتماع. ومع ذلك فالصعوبة تتمثل في المصالحة بين هذا النوع من الاستنكار وشكل آخر تكون فيه اتجاهات الأسهم معكوسة تماماً. فعامة الناس والناشطون الاجتماعييون والمواطنون العاديون يعتقدون أنهم احرار ويستطيعون بكل حرية تعديل رغباتهم ودوافعهم واستراتيجياتهم العقلية ... ولكن لحسن الحظ فإن المختصين في العلوم الاجتماعية هم حرّاس متأهبون يستنكرون ويشجبون ويسخرون من هذا الاعتقاد الساذج في حرية البشر والمجتمع. ويستعملون هذه المرة طبيعة الأشياء – أي النتائج العلمية التي لا جدال فيها – ليبينوا كيف أنها تحدد الإرادات اللينة والمرنة للبشر الضعفاء وتشكلها".(Latour, *We have Never Been Modern*, 51–53)

(76) هناك أيضاً خطأ في الترجمة. فالنص الإنجليزي يستعمل زمن الماضي التام، لكن هذا سوء =

> علىٰ العكس، يجب علينا أن لا نستمر في الطيران المتهور لما بعد بعد بعد الحداثيين؛ ولم نعد مضطرين لأن نتشبث بطليعة الطليعة؛ بل لم نعد نسعىٰ لكي نصبح أكثر ذكاء وانتقاداً وتعمقاً في "عصر الشك". كلا ولكننا اكتشفنا بدلاً من ذلك، أننا لم نبدأ بعد بدخول العهد الحديث. ومن هنا فإن التلميح السخيف الذي يقترن دائماً بمفكري ما بعد الحداثة، هو زعمهم أنـهم أتوا بعد زمن لم يأت بعد!(77).

علىٰ أي حـال، فنحن بصدد أمر جديد، وهو أننا قد وصلنا إلىٰ نقطة الإشباع(78)، وهذا يضع لاتور وجهاً لوجه مع مسألة الزمن التي قد تلاحظون الآن أنها مركز معظم التحديات. يقول لاتور:

> لو أوضحت لكم بأن الثورات هي محاولة للقضاء علىٰ الماضي، ولكن دون جدوىٰ، فإنّني سأعرّض نفسي من جديد لخطر اتهامي بأنّني رجعي. وهذا بسبب أنه بالنسبة للحداثيين- وكذلك بالنسبة لأعدائهم المعارضين للحداثة وأعدائهم ما بعد الحداثيين الوهميين- فإن اتجاه سهم الزمن واضح؛ فيمكن لسهم أن يتجه نحو الأمام، ولكن يجب أن يتجه سهم آخر لقطع التواصل مع الماضي، وسهم آخر يمكنه

= ترجمة. أما النص الفرنسي فيستعمل الماضي passé composé

(77) Latour, *We Have Never Been Modern*, 47.

(78) "لقد أصبح الحداثيون ضحايا نجاحهم ... حيث يستطيع دستورهم احتواء بعض الأمثلة المضادة أي بعض الاستثناءات التي يتغذىٰ عليها هذا الدستور. ولكن عندما تكثر الاستثناءات وتجتمع مع بعضها طبقة العوام والعالم الثالث من أجل غزو كل تجمعاتها بطريقة جماعية لا يساعدنا الدستور كثيراً... إن تكاثر الهجينات قد ملأ الإطار الدستوري للحداثيين". (Latour, *We have Never Been Modern*, 49–51)

الارتداد إلى الوراء، لكن ينبغي على سهم آخر قطع الصلة مع الطلائع الحداثية التي انقطعت عن ماضيها من الجذور... لذلك فالشيء الذي لا يمكننا القيام به، كما نعرف الآن، هو الثورة، سواء كانت في العلم أو التقنية (التكنولوجيا) أو السياسة أو الفلسفة، ولكننا نبقى مع ذلك حداثيين لو فسرنا هذه الحقيقة بوصفها خيبة أمل:[79].

يقول لاتور: إننا كنا دائماً "غير حداثيين"[80]. فليس هناك "ثقافات" وحدها، كما ليس هناك "طبيعات" وحدها، هناك فقط "طبيعات-ثقافات"[81]. "فالطبيعة والمجتمع ليسا قطبين متميزين، ولكنهما قطب واحد ونتاج حالات متتالية للمجتمعات-للطبيعات، أي أنهما حصيلة للمؤثرات الجماعية"[82]. إذا اعترفنا بهذه الحقيقة وجعلنا منها مركز عملية تحليلنا للعالم، عندئذ يمكننا السير قدماً نحو الأمام.

وإذ أنهينا سردنا للتحديات، فإنّني أود أن أذكركم بأن التحديات في رؤيتي ليست حقائق، ولكنها أمور تجبرنا على التفكير في المقدمات الأساسية. هل تساوركم شكوك في أي من هذه التحديات؟ من المحتمل أن لديكم شكوكاً، وكذلك أنا. ولكن هذه التحديات بمجموعها تشن هجوماً قوياً على ثقافة علم الاجتماع، لا يمكننا تجاهله. فهل يوجد شيء اسمه العقلانية الرسمية؟ وهل هناك تحدٍ حضاري للرؤية الغربية/ الحديثة للعالم يجب علينا أخذه بجدّية؟ وهل يتطلب منا تحدّي واقعية الأزمنة الاجتماعيّة المتعددة القيامَ ببناء جديد لتنظيرنا ومناهجنا؟ وكيف

(79) Latour, We Have Never Been Modern, 69.

(80) المصدر السابق، ص90

(81) المصدر السابق، ص104-103

(82) المصدر السابق، ص139

تجبرنا دراسات التعقيد complexity studies ونهاية اليقينيات على ابتكار المنهجية العلمية من جديد؟ وهل نستطيع أن نبرهن أن الجنوسة متغير بنائي يخترق كل مجال، بما فيه المجالات التي كانت تبدو بعيدة جداً، مثل بناء المفاهيم الحسابية؟. هل الحداثة خديعة –ليست وهماً ولكنها خديعة – انطلت على الجميع وفي مقدمتهم المختصين في العلوم الاجتماعية؟ هل تستطيع البدهيات الثلاثة، المأخوذة من دوركهايم وماركس وفيبر كما اقترحت، والتي تشكل ما سميته بثقافة علم الاجتماع، أن تتعامل بكفاءة مع تلك الأسئلة، وإذا لم تستطع ذلك، فهل هذا يعني انهيار ثقافة علم الاجتماع؟ وإذا حدث ذلك، فماذا نُحِلُّ مَحلَّ هذه الثقافة؟

المنطلقات النظرية

سأتناول وعد العلوم الاجتماعية عبر ثلاثة توقعات، تبدو لي ممكنة ومرغوباً فيها في الوقت نفسه، بالنسبة للقرن الحادي والعشرين، وهي: توقع إعادة توحيد إيبستيمولوجي لما يدعى بالثقافتين، أي توحيد إيبستيمولوجيا العلوم والإنسانيات. وتوقع إعادة توحيد تنظيمي وإعادة تقسيم للعلوم الاجتماعية، وتوقع أن يكون للعلوم الاجتماعية دوراً مركزياً في عالم المعرفة.

فما هي الاستنتاجات التي يمكن أن نستخلصها من تحليلي لثقافة علم الاجتماع والتحديات التي تواجهها؟ أولاً، وبكل بساطة، إن التخصص المتطرف الذي يعاني منه علم الاجتماع، وكل العلوم الاجتماعية الأخرى في الواقع، كان ولايزال أمراً لا مفر منه، ومدمراً للذات في الوقت نفسه[83]. ومع ذلك، فيجب أن نستمر في محاربته، راجين خلق درجة من التوازن

(83) انظر: دبره جولد Deborah T. Gold ، في مقدمة:
"Cross–Fertilization of the Life Course and Other Theoretical Paradigms", section 3 of *The Gerontologist* 36, no.2 (April 1996), 224.
"لقد أصبح علم الاجتماع في العقود السابقة علماً معرفياً مفرطاً في تخصصاته. وعلى الرغم من أن علماء الاجتماع ربما يعتقدون أننا نقدم لطلبتنا تعليماً موسعاً في علم الاجتماع، إلا =

المعقول بين عمق المعرفة وسعتها، وبين رؤية تجزيئية microscopic ورؤية توليفية synthetic. ثانياً. وقد عبّر عن ذلك نيل سملسر Neil Smelser خير تعبير عندما نفى أن يكون هناك "فاعلون سذج من وجهة نظر علم الاجتماع"[84]. ولكن هل لدينا فاعلون ذوو معرفة عالية من وجهة نظر علم الاجتماع؟ أي هل الفاعلون عقلانيون؟ وأي عالم يعرف هؤلاء الفاعلون؟

يبدو لي أن الحقائق الاجتماعية التي نتعامل معها هي اجتماعية بمعنيين: الأول هو أن هذه الحقائق هي تصورات مشتركة للواقع، يشترك فيها بدرجات متفاوتة مجموعة كبيرة أو متوسطة، لكن مع وجود فوارق دقيقة عند كل فرد. وهذه الحقائق تصورات تم بناؤها في سياق اجتماعي. ولكن لنكن واضحين، فلا يهمنا المحلل الذي يقدم لنا البناء الاجتماعي للعالم، بل ما يهمنا هو الصفة التجمعية للفاعلين، الذين خلقوا الواقع الاجتماعي بواسطة أعمالهم المتراكمة. لم يصبح العالم، كما هو عليه الآن، إلا بسبب جميع الحوادث التي وقعت قبل هذه اللحظة. فما يسعى المحلل لفهمه هو: كيف بنى الناس بفضل تجمعهم العالم، مستخدمين بالطبع رؤيتهم الاجتماعية.

= أننا في الحقيقة نشجع الطلبة مثلاً على تضييق مجالات خبراتهم، ولسوء الحظ، فإن هذا التصور الضيق يعني أن الكثير من علماء الاجتماع غير واعين بما هو موجود في تخصص غير تخصصهم. ولو استمر علم الاجتماع في هذا الاتجاه، فلا يمكننا أن نتوقع ظهور تلكوت بارسنز Talcott Parsons أو روبرت مورتن Robert Merton في القرن الحادي والعشرين ليتبنى منظوراً علمياً أرحب. وبدلاً من ذلك، فإنه من المنتظر أن علماء الاجتماع في المستقبل سوف يضيقون مجالات خبراتهم أكثر فأكثر". ومن الجدير بالملاحظة أن هذا الشيء المنمق قد نشر في مجلة مختصة جداً وهي "مجلة علم الشيخوخة" *The Gerontologist*.

(84) "يمكننا القول بأن نموذج الفاعلين الاجتماعيين الساذجين في رؤية علم الاجتماع - كما يظهر في النماذج النظرية المتعلقة بنظرية "الاختيار العقلاني" و"نظرية اللعبة" (game theory) - غير صحيح في جميع المناسبات تقريباً. فيجب أن تشمل تصنيفاتنا وتفسيراتنا التفاعل المستمر بين التوقعات المؤسساتية والتصورات والتأويلات والتأثيرات والتشويهات والسلوك".
Smelser, Neil, *Problematics of Sociology* (Berkeley: University of California Press, 1997), 27.

إن سهم الزمن لا محالة سصيبنا، ولكنه سهم لا يمكن التنبؤ بمساره؛ لأن هناك دائماً تفرعات أمامنا، مما يجعل حصيلته غير محددة أصلاً. ومع أنه لا يوجد إلا سهم واحد للزمن، إلا أن هناك عدة أزمنة؛ إذ ليس بمقدورنا إهمال المدة البنيوية الطويلة structural longue durée أو الإيقاعات الدائرية للنسق التاريخي الذي نحن بصدد تحليله. إن الزمن أكثر من كونه وحدات متساوية ومتعاقبة، فهو أيضاً يتكون من فترات ودوائر ومفترقات.

فمن جهة، يوجد عالم حقيقي من دون أي شك. ولو لم يكن هذا "العالم" موجوداً لما وُجِدْنا "نحن"، ويبدو هذا أمراً سخيفاً؛ لأننا إذا لم نؤمن بهذا فسيكون علينا الكف عن الانشغال بدراسة العالم الاجتماعي. إن الذين لا يؤمنون بوجود أي شيء غير أنفسهم لا يستطيعون الحديث حتىٰ لأنفسهم، لأننا نتغير كل لحظة، ومن ثم إذا تبنىٰ المرء وجهة نظر الشخص الذي لا يؤمن بأي شيء سوىٰ نفسه solipist، فإن رؤانا بالأمس تغدو غير مناسبة لرؤانا اليوم، بقدر عدم مناسبتها لرؤىٰ الآخرين. إن عدم الإيمان بأي شيء هو أفظع أشكال الكبرياء، بل أكبر كبرياء من الموضوعانية المؤكدة علىٰ وجود الحقيقة الموضوعية. إنه الاعتقاد بأن استنتاجاتنا هي التي تخلق أو تصنع ما ندركه، وبأننا نتيجة لذلك، ندرك ما هو موجود فعلاً، ذلك الذي صنعناه.

من جهة أخرىٰ، يبدو صحيحاً أننا نستطيع فقط معرفة العالم من خلال رؤيتنا له، وهي من دون شك رؤية جماعية اجتماعية، ولكنها تبقىٰ، مع ذلك، رؤية بشرية. وكما أن هذا صحيح بالنسبة لرؤيتنا للعالم الطبيعي فهو صحيح كذلك بخصوص رؤيتنا للعالم الاجتماعي. وهذا يعني أننا جميعنا نعتمد علىٰ النظّارات التي ندرك/ نرىٰ من خلالها، وهذا الإدراك هو منظم للخرافات (نعم تلك القصص العظيمة) التي يسميها وليام مكنيل William

McNeil "تاريخ الخرافة" mythistory[85] الذي نكون من دونه عاجزين على قول أي شيء. يُستنتَج من هذه التقييدات أنه ليس هناك مفاهيم غير متعددة، وأن الكونيات هي جزئيات، وأن التعددية هي من صلب طبيعتها. وعليه فجميع الأفعال التي نستعملها يجب أن تكتب في صيغة الماضي؛ لأن الحاضر ماض حتى قبل أن نلفظه فإنه يجب وضع جميع الأقوال في سياقها التاريخي. فإغراء الإيمان بوجود قوانين علمية شأن خطير، تماماً مثله مثل إغراء الإيمان بتفرد الحالات، ويشكل مآزق خفية أوقعت ثقافة علم الاجتماع كثيراً منا فيها.

صحيح أننا في نهاية اليقينيات، ولكن ماذا يعني هذا من الناحية العملية؟ إن تاريخ الفكر كان يحاول باستمرار أن يوصلنا إلى شواطئ اليقين. فعلماء اللاهوت أعطونا اليقين كما يراه الأنبياء والكهنة والنصوص المقدسة. وأعطانا الفلاسفة اليقينيات مستخدمين عقولهم واستدلالهم أو استقراءهم أو حدسهم. أما العلماء المحدثون فقد أعطونا اليقينيات بوصفها أموراً تم التحقّق من صحتها تجريبياً بوساطة معايير اخترعوها. وكل منهم يدعي أن حقائقه ثبتت صحتها بالأدلة الواضحة في العالم الواقعي، ولكن تبين أن هذه الأدلة الواضحة لم تكن سوى تعبير خارجي ومحدود لحقائق أعمق وأخفى؛ إذ كانوا وسطاء في اكتشاف أسرارها.

لقد سادت كل مجموعة من اليقينيات في بعض الفترات في بعض الأماكن، ولكن لم يسد أيٌّ منها في كل الأماكن أو إلى الأبد. لنذكر مثلاً المتشككين والعدميين nihilists الذين يشيرون إلى هذا العدد الكبير من الحقائق المتناقضة، والنابعة من الشكوك التي نسجت الفرضية القائلة بأن ليس هناك من ادّعاء للحقيقة هو أصدق من أي ادّعاء آخر. ولكن لو أن الكون فعلاً لا يتصف باليقين في جوهره، ألا يعني هذا أن الأعمال

(85) McNeil, William, *Mysthistory and Other Essays* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

اللاهوتية والفلسفية والعلمية ليس لها أي قيمة، وأنّ هذا لا يعني أن أياً منها ليس إلا مجرد خدعة هائلة؟ إن ما يمكن استنتاجه هنا هو أن من الحكمة أن نصوغ تساؤلاتنا في ضوء حالة عدم اليقين الدائم، والنظر إلى عدم اليقين هذا ليس بوصفه عمى مشؤوماً ومؤقتاً أو عائقاً أمام المعرفة لا يمكن تخطيه، بل يجب النظر إليه بدلاً من ذلك بوصفه فرصة نادرة للخيال والخلق والبحث[86]. وهكذا تصبح التعددية في هذه النقطة ليست شأن الضعفاء والجهلة، بل ميداناً رحباً ومليئاً بالإمكانات التي من شأنها أن تجعل الكون أفضل مما هو عليه[87].

في عام 1998م نشرت مجموعة من العلماء، متكونة في أغلبيتها من علماء فيزياء، كتاباً بعنوان: معجم الجهل Dictionnaire de l'ignorance يقولون فيه إن العلم يلعب دوراً أكبر في خلق مساحات للجهل أكثر من خلقه مساحات للمعرفة. وأستشهد هنا بما كتبوه على الغلاف الخلفي للكتاب:

> في أثناء قيام العلم بتوسيع ميداننا المعرفي، نصبح بطريقة متناقضة واعين بأن جهلنا يزداد أيضاً. ويبدو أن حلنا لمشكلة ما، يكون سبباً لظهور ألغاز جديدة، بحيث تحتم على عمليات البحث والكشف أن تجدد نفسها باستمرار. إن حدود المعرفة يبدو وكأنها تتسع دون توقف، الأمر الذي

(86) "هل المؤرخ هو الشخص الذي يعرف؟ لا، بل هو الشخص الذي يبحث. مقدمة في كتاب: Lucien Febvre, G, Friedmann: *Humanisme du travail et humanité*, Cahiers des Annales 5 (Paris: A. Colin, 1950), V.

(87) يبدو لي أن عدم اليقين كان القضية الجوهرية التي تحدث عنها نيل سملسر Neil Smelser في خطابه الرئاسي للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع في سنة 1997م عندما ناقش مصطلح التناقض الداخلي ambivalence الذي استعاره من مرتون Merton. لقد ناقشه في المقام الأول بوصفه من الثوابت النفسية التي تتمثل في دوافع الفاعلين الاجتماعيين، وليس بوصفه من الثوابت البنيوية للعالم المادي. ويتوصل سملسر، مع ذلك، إلى خلاصة أتفق معها بقوة =

يؤدي إلىٰ ولادة أسئلة لم تكن تثير من قبل شكوكاً، لكن هذه المشاكل الجديدة مفيدة، فبخلقها تحديات جديدة للعلم تجبره علىٰ التقدم في حركة دائمة، والتي بدونها ربما ينطفئ نوره سريعاً"[88].

إحدىٰ المشاكل المتعلقة بخلق جهالات جديدة، هي أنه لا يوجد سبب معقول يجعلنا نفترض أنه بالإمكان التعامل مع هذه الجهالات بشكل أفضل، سواء داخل الميدان الضيق الذي اكتشفت فيه هذه الجهالات أو بواسطتها. فربما يطرح عالم الفيزياء جهالات جديدة، يتطلب حلها ما كان في السابق يشغل علم الأحياء (البيولوجيا) أو الفلسفة. وكما نعرف، فهذا صحيح بالتأكيد في ما يخصّ الجهالات التي يكتشفها علماء الاجتماع. فمحاولة حماية مجال التخصص في وجه الجهالات الجديدة هي أسوأ الآثام العلمية، وأعظم عائق في طريق الوضوح.

إن قضية التخصص هي أصل المشكلات التنظيمية، فالنزعة نحو إضفاء المؤسساتية علىٰ أسماء فروع العلوم الاجتماعية تبقىٰ قوية جداً هذه الأيام، علىٰ الرغم من إبداء كل مظاهر الاحترام لفكرة "التكامل بين التخصصات interdisciplinarity". وفي الواقع، أعتقد أن هذا التكامل هو في حد ذاته إغراء؛ لأنه يدعم بقوة القائمة الحالية للتخصصات، وذلك بالإشارة ضمناً أن لكل تخصص معرفة خاصة يمكن مزجها مع معارف أخرىٰ خاصة لحل مشكلة عملية قائمة.

= وهي: أنه "يمكننا حتىٰ القول إن التناقض الداخلي يجبرنا علىٰ التفكير أكثر مما تفعل التفضيلات، بسبب أن الصراع قد يدفعنا بقوة إلىٰ التفكير أكثر مما تفعله الرغبة".

(Smelser, Neil, "The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences", *American Sociological Review*, 63, no.1 (Feb.1998),7.

(88) Michel Cazenave, dir, *Dictionnaire de l'ignorance* (Paris: Bibliothèque Sciences Albin Michel, 1998).

والواقع أن الانقسامات الثلاثة الكبرى للعلوم الاجتماعية في القرن التاسع عشر: الماضي/ الحاضر، والمتحضرين/ الآخرين، والدولة/ السوق/ المجتمع المدني، لا يمكن الدفاع عنها اليوم مطلقاً بوصفها معالم فكرية. ففيما يتعلق ببعد الماضي/ الحاضر لا يمكن إطلاق تصريحات معقولة تتعلّق بأيّ مما يسمى ميادين علم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو علم السياسة، بمعزل عن بعدها التاريخي. كما لا يمكن القيام بتحاليل تاريخية معقولة ما لم نستعمل ما يدعى بالتعميمات المستخدمة في العلوم الاجتماعية الأخرى. فلماذا إذن نستمر في التظاهر بأننا نقوم بمهام مختلفة؟

أما ما يخصّ بُعد المتحضرين/ الآخرين، فلا المتحضرون متحضرين ولا الآخرون آخرين. هناك بالطبع خصوصيات ولكنها كثيرة جداً، فالتبسيطات العنصرية للعالم الحديث ليست بغيضة فقط، بل وتعيق تفكيرنا. لذلك يجب علينا أن نتعلم كيف نتعامل مع العام والخاص كصنوين متعايشين لن يزولا أبداً، ليس ذلك فقط، بل يجب أن نستفيد منهما في تحليلاتنا.

في الختام، نؤكّد أنّ التمييز بين الدولة والسوق والمجتمع المدني، هو بكل بساطة أمر غير معقول، يعرفه كل من يعيش في العالم الواقعي؛ لأن الدولة والمجتمع المدني هما اللذان يؤسسان السوق ويقيدانه. والدولة في الوقت نفسه انعكاس لكل من السوق والمجتمع المدني، كما أن الدولة والسوق هما اللذان يعرّفان ما هو المجتمع المدني. فلا يمكن الفصل بين هذه النماذج الثلاثة للتعبير عن مصالح الناس وتفضيلاتهم وهوياتهم وإراداتهم، ووضعها ضمن ميادين صغيرة تدلي حولها مجموعات مختلفة بأقوال علمية تظل كما هي من دون أي تعديل.

ومع ذلك، فإني أتفق مع مقدمة دوركهايم القائلة بأن علم النفس والعلوم الاجتماعية هما مشروعان منفصلان، وأن علم النفس هو أقرب إلى علم الأحياء، بل جزء لا يتجزأ منه. وقد لاحظت أن معظم علماء

النفس، من سلوكيين إلىٰ فرويديين، يتبنون وجهة النظر هذه. أما المجموعة التي تعترض بشدة علىٰ هذا الفصل، فهي آتية من داخل علم الاجتماع.

إذا كان ليس هناك معنىٰ لنماذجنا الحالية القائمة علىٰ تقسيم العلوم الاجتماعية اليوم إلىٰ تنظيمات منفصلة للمعرفة، فماذا يجب علينا أن نفعل؟ من ناحية، إنّ الذين درسوا ما يسمىٰ بعلم اجتماع التنظيمات، قد أوضحوا لنا المرة تلو الأخرىٰ مدىٰ مقاومة التنظيمات للتغيير المفروض عليها، وكيفية تصرّف قادتها بقوة وذكاء، للدفاع عن المصالح التي وإن كانوا لا يعترفون بها، إلا أنها تبدو واضحة جداً لمن بأيديهم مقاليد الأمور. وكذلك من الصعب تغيير مسار التحول بالقوة. وأي محاولة في هذا الشأن تُعدُّ أمراً غير واقعي. ومن ناحية أخرىٰ، هناك داخل كل واحد من تنظيماتنا عمليات [عفوية] تعمل علىٰ إزالة الحدود دون تدخل لأية عملية إصلاح مقصودة. ويبدو أن هناك علماء يبحثون عن زملاء ليشكلوا معهم مجموعات صغيرة، وشبكات عمل ضرورية للقيام بعملهم، ولا تعطي شبكات العمل هذه أي أهمية إلىٰ المسميات الرمزية للتخصصات المعرفية، وهذه الظاهرة في تزايد مستمر.

بالإضافة إلىٰ ذلك، وبينما تتكاثر التخصصات، يزداد ضجر أولئك الذين بأيديهم الميزانية المالية ممّا يبدو من غياب العقلانية بسبب تداخل التخصصات المعرفية خاصة في ظل الضغوط العالمية لتقليص نفقات التعليم العالي بدلاً من زيادتها. فلربما يتحكم المحاسبون في سرعة سيرنا بشكل لا يبدو أنه الأمثل علىٰ المستوىٰ الفكري. لذلك يبدو لي أنّ الحاجة ملحة كي ينخرط العلماء في عملية استكشاف تنظيمي، بالسماح بمجال واسع للتجربة، وتبني موقف متسامح جداً تجاه جهود بعضنا بعضاً، حتىٰ نكتشف نوع الهيكلية التنظيمية التي هي أفضل عملاً من غيرها. ويمكن اعتبار النظم الكلية macro والنظم الجزئية micro بوصفها إطاراً لتنظيم

المجموعات المختلفة من العلماء، ولكنني لست متأكداً من ذلك. إن هذا الإطار قد تم تبنيه في العلوم الطبيعية إلى حد ما، وتبناه علماء العلوم الاجتماعية على المستوى العملي (دون المستوى النظري). أو ربماً ينبغي تقسيم أنفسنا وفقا للأبعاد الزمنية للتغيير إلى: قصيرة المدى ومتوسطة المدى وطويلة المدى. حتى الآن ليس لي رأي ثابت أي من هذه الأبعاد التقسيمية، لذلك أرى أنه ينبغي علينا أن نجربها كلها.

إن ما هو واضح لي، هو أنه يجب علينا أن نكون كلنا منفتحين، ونعترف بنقائص رؤانا. علينا أن نتوسّع في قراءاتنا أكثر بكثير مما نفعله الآن، ويجب علينا أن نشجع بقوة طلبتنا على أن يقوموا بالأمر نفسه. ينبغي قبول طلبة دراساتنا العليا بطريقة تجعل احتياراتنا لهم أكثر تنوعاً مما نقوم به اليوم، ويجب علينا أن ندعهم يؤدّون دوراً رئيساً في تحديد مواطن الضعف التي يحتاجون فيها إلى مساعدتنا كي يتطوروا. إن تعلمنا لغاتٍ أخرى أمر في غاية الأهمية، لأن العالم الذي لا يستطيع القراءة بثلاث إلى خمس لغات علمية هو معوق إعاقة شديدة. لاشك في أن معرفة اللغة الإنجليزية مسألة مهمة جداً، ولكن معرفة الإنجليزية وحدها تعني أن المرء قادر على الاطلاع على أكثر من نسبة خمسين في المائة مما يكتب، ولكن بمرور الزمن تتناقص هذه النسبة المئوية، لأن المناطق التي ستنتج عدداً أكبر من العلماء سيحاول العلماء فيها أن يكتبوا مؤلفاتهم بلغات غير اللغة الإنجليزية. إن ازدياد قدرتنا على الاطلاع بلغات أخرى يسير جنباً إلى جنب مع زيادة محاولتنا لإضفاء صفة العالمية على علمائنا، حتى وإن لم يكن الأمران متطابقين.

لا أعرف ما نوع إعادة التنظيم البنيوي الجديد القادم، ولكني أشك في أننا سوف نشهد أي احتفال بمناسبة مرور مائة عام على تأسيس أي من جميعات العلوم الاجتماعية العالمية الحالية، على الأقل إذا بقيت بالاسم نفسه.

احتفظت لآخر هذا الكتاب بما أعتقد أنه أكثر المنطلقات النظرية جذباً، إن لم يكن أكثرها أهمية. فمنذ أن تم الطلاق بين الفلسفة والعلم في آخر القرن الثامن عشر، لم تكن العلوم الاجتماعية على علاقة جيدة بكليهما، كانت متذبذبة بينهما، وتعرضت للسخرية والاحتقار من جانب طرفي الحرب بين "الثقافتين". وقد تبنى علماء العلوم الاجتماعية هذه الصورة، شاعرين بأن ليس لهم من خيار سوى التحالف، إما مع علماء الطبيعة وإما مع علماء الإنسانيات، ولكن هذا الوضع قد تغير اليوم بشكل جذري، ففي العلوم الطبيعية هناك حركة معرفة قوية ومتنامية، تتمثل في دراسات التعقيد complexity studies التي تتحدث عن سهم الزمن وغياب اليقينيات، وتعتقد أن النظم الاجتماعية الإنسانية هي أعقد النظم قاطبة. وتوجد كذلك في العلوم الإنسانية حركة معرفية قوية ومتنامية تتجلى في الدراسات الثقافية cultural studies التي تؤمن بأن ليس هناك قوانين جمالية أساسية، وأن النتاجات الثقافية ترجع جذورها إلى أصولها الاجتماعية ومؤثراتها وتشوهاتها.

ويبدو لي واضحاً أن الدراسات المعقدة والدراسات الثقافية نقلت كلاً من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية إلى حقل العلوم الاجتماعية. فالميدان الذي كان من قبل بعيداً عن مركز عالم المعرفة حلّ الآن في ذلك المركز، فالعلوم الاجتماعية الآن تحتل مركز المعرفة ونحن بصدد محاولة التغلب على قضية "الثقافتين" ومحاولة إعادة توحيدهما في ميدان واحد، للبحث عما هو حقيقي وطيب وجميل. ومع أن هذا الأمر يبعث على الفرح، إلا أن هناك صعوبات جمة في طريق تحقيقه.

إن المعرفة، في حالة غياب اليقينيات، تتطلب القيام باختيارات، خيارات في كل الأشياء؛ اختيارات الفاعلين الاجتماعيين social actors

ومن بينهم العلماء وتتضمن هذه الاختيارات اتخاذ قرارات تتعلّق بما هو عقلاني في جوهره. إننا لم نعد قادرين حتى على التظاهر بأن العلماء يستطيعون أن يكونوا محايدين، أي معزولين عن واقعهم الاجتماعي. ولا يعني هذا بأي حال من الأحوال أن يصبح كل شيء مقبولاً، وإنما يعني أن نزن بعناية كل العوامل، وفي جميع الميادين، لكي نصل إلى أفضل القرارات. وهذا يعني بدوره أنه يجب أن يتحدث بعضنا مع بعض من منطلق أننا متساوون. صحيح أن بعضاً منا يملك معرفة خاصة في مجال اهتمام خاص أكثر من الآخرين، غير أنه لا يوجد أحد أو مجموعة يملك المعرفة الكليّة الضرورية للقيام باتخاذ قرارات عقلانية جوهرية، حتى في الميادين المحدودة نسبياً، دون الأخذ بالحسبان معرفة الآخرين خارج ميادين اهتمامه. من دون شك، لو كنت أحتاج إلى جراحة في المخ لبحثت عن أفضل جراح للمخ وأكثرهم مهارة، ولكن للقيام بجراحة مخ ناجحة يتطلب الأمر إصدار أحكام ذات طبيعة قضائية وأخلاقية وفلسفية ونفسية واجتماعية أيضاً. فمؤسسة مثل المستشفى تحتاج إلى مزج تلك المعارف في بوتقة ذات رؤية عقلانية جوهرية. ومع كل ذلك، فإن أخذ وجهات نظر المريض بالحسبان أمر مطلوب أيضاً. يحتاج جراح المخ أكثر من غيره لمعرفة ذلك، وكذلك الشأن بالنسبة لعالم الاجتماع أو الشاعر. فالمهارات لا تتلاشى في فراغ لا شكل له، لكنها تبقى جزئية في طبيعتها، وتحتاج لكي تتكامل إلى مهارات جزئية أخرى. وفي العالم الحديث، قلّما نشغل أنفسنا بهذا الأمر، فتعليمنا لا يهيئنا للقيام به بقدر كاف. وعندما ندرك أن العقلانية الوظيفية غير موجودة، حينئذ فقط نستطيع البدء في تحقيق العقلانية الجوهرية.

أعتقد أن هذا هو ما يعنيه إليا بريجوجين وإيزبال ستنجر Isabelle Stengers عندما يتحدثان عن "إعادة السحر للعالم"[89]، وليس هذا نكراناً للعمل المهم جداً (أي تحرر العالم من السحر)، ولكنه تأكيد لحقيقة أن علينا وضع الأجزاء مع بعضها بعضاً مرة أخرى. لقد رفضنا العلل النهائية بسرعة فائقة، ولكن أرسطو لم يكن على هذه الدرجة من الغباء. صحيح أننا نحتاج إلى الأخذ بالحسبان العلل الفعالة efficient causes، ولكن ينبغي أيضاً أن نولي اهتماماً بالعلل النهائية. لقد أوجد العلماء وسيلة جيدة لتحرير أنفسهم من سيطرة النظم اللاهوتية والفلسفية، بالتقيد بالمنهجية، وهذا الأمر نفسه أصبح عائقاً أمامهم.

وفي الختام، إنّ عالم المعرفة هو عالم يتساوى فيه البشر. وهذه الحقيقة هي إحدى أعظم مساهمات العلم. فبإمكان أي شخص أن يتحدى صدق مقولات الحقيقة الموجودة، بشرط أن يقدم أدلة علمية ميدانية empirical تعارض المقولة السابقة، ويطرحها أمام الجميع لتقييمها بشكل جماعي. ونظراً لأن العلماء رفضوا أن يكونوا علماء للعلوم الاجتماعية، فإنهم لم يلاحظوا بسبب إهمالهم، أو حتى لم يدركوا أن هذا الإصرار النبيل على فكرة التساوي بين الناس في العلم لم يكن ممكناً، بل ولم يكن ذا مصداقية في عالم اجتماعي لا يتساوى فيه بنو البشر. ومما لا شك فيه أن السياسة تثير المخاوف لدى العلماء، فيجدون في الانعزال مأمناً.

(89) "[إن مفهوم تحرر العالم من السحر/ الوهم disenchantment] مبعثه تمجيد العالم الأرضي (وفي هذا مفارقة)، وبالتالي فهو جدير بالاهتمام الفكري الذي تركه أرسطو لعالم السماء. فالعلم القديم أنكر الكينونة والتنوع الطبيعي اللذين اعتبرهما أرسطو من خصائص العالم المتدني الأرضي. وبهذا المعنى، فإن العلم القديم قد نزل بالسماء الى الأرض ... إن التغير الجذري في رؤية العلم الحديث والمتمثل في التحوّل في إتجاه العالم المؤقت الزائل والمتعدد يمكن النظر إليه كاتجاه معاكس للحركة التي أنزلت عالم سماء أرسطو الى الأرض. أما الآن فنحن نرفع عالم الأرض إلى عالم السماء". Prigogine, Ilya and Isabelle Stengers, *Order out of Caos: Man's New Dialogue with Nature* (Boulder: New Sciences Library, 1984), 305–306.

فهم يخافون من الأقلية القوية، أي الأقلية التي بيدها السلطة، وهم في الوقت نفسه يخافون من الأكثرية القوية، أي الغالبية التي ربما ستمسك بزمام السلطة. في وضع كهذا لن يكون سهلاً خلق عالم أكثر مساواة بين الناس. ومع ذلك، فلتحقيق الهدف الذي توصي به العلوم الطبيعية، يتطلب العالَم وضعاً اجتماعيا أكثر مساواة مما هو عليه الآن. لذلك فالنضال من أجل المساواة في العلم وفي المجتمع ليسا نضالين منفصلين، بل هما أمر واحد، وهذا يشير من جديد إلىٰ استحالة فصل البحث عما هو حقيقي عن البحث عما هو طيب، أو عن البحث عما هو جميل.

إن كبرياء البشر كان أعظم حدّ فرضته الإنسانية علىٰ نفسها. وأعتقد أن هذه هي الرسالة التي يجب أن نفهمها من قصة آدم في جنة عدن. لقد كنا متعجرفين في الادعاء بأننا قد أرسل إلينا وحي من الإله، وأننا قد فهمناه حق فهمه، أو بمعنىٰ آخر عرفنا قصد الآلهة. بل كنا أكثر تكبراً حينما أكّدنا أننا قادرون علىٰ الوصول إلىٰ الحقيقة الأبدية باستعمال العقل الإنساني، الذي هو أداة أخطاؤها كثيرة لا تحصىٰ. وكنا باستمرار متكبرين عند محاولاتنا فرض صورتنا للمجتمع المثالي علىٰ بعضنا بعضاً. لقد فرضناها، وبطريقة فيها من العنف والوحشية ما فيها.

إننا بتكبرنا هذا خنّا في المقام الأول أنفسنا، وقيدنا إمكاناتنا الكامنة والخصال الحميدة التي ربما كانت عندنا، والأحلام التي طالما رعيناها، والمعارف التي ربما قد حققناها. نحن نعيش في كون لا يقين فيه، ويمكن القول إنّ دوام عدم اليقين هو أعظم صفة لهذا الكون، وذلك لأن عدم اليقين هذا هو الذي يجعل الإبداع ممكناً؛ إبداع كوني ومعه بالطبع إبداع إنساني. نحن نعيش في عالم ناقص وسيظل كذلك، وبالتالي يوجد فيه الظلم دائماً، ولكننا لسنا مكتوفي الأيدي أمام هذا الواقع، فبإمكاننا أن نجعل العالم أقل ظلماً وأكثر جمالاً؛ ونستطيع أن نزيد من معرفتنا به.

ولكن لكي نحقق هذا نحتاج إلى بنائه أولاً، وحتى نقوم ببنائه نحتاج أن نفكر مع بعضنا بعضاً، ونسعى للحصول على المعرفة المتخصصة من بعضنا بعضاً ليستطيع كل واحد منا كسبها. إن حاولنا فإننا نستطيع العمل في بساتين المعرفة وقطف ثمارها.

في عام 1980م كتب إليّ ترنس هوبكنس Terrence K. Hopkins، وقد عملنا معاً، رسالة أود أن أجعل منها خلاصة لنا: "لم يبق مكان للسير فيه إلاّ الصعود إلى الأعلى فالأعلى فالأعلى، صعود يمكن ترجمته إلى مستويات فكرية أسمى فأسمى فأسمى. كل ما هو مطلوب منا هو الاتصاف بالأناقة وتوخي الدقة، وخطوات قصيرة، والبحث عن الحق، والصبر عليه، هذا كل ما في الأمر".



المراجع

- Abdel-Malek, Anouar, *Civilizations and Social Theory*, vol. 1 of *Social Dialects* (London: Macmillan, 1981 [1972]).
- Bourdieu, Pierre, *Homo Academicus* (Stanford: Stanford University Press, 1988).
- Braudel, Fernand, *On History* (Chicago: niversity of Chicago Press, 1980 [1960]).
- Burke, Peter, ed., *Economy and Society in Early Modern Europe* (London: Routtedge and Kegan Paul, 1972).
- Catlin, George E.G., *Introduction to Emile Durkheim: The Rules of Sociological Method,* trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller, 8th ed. (Glencoe: Free Press, 1964 [1938]).
- Cazenave, Michel, *Dictionnaire de l'ignorance: Aux frontieres de la science* (Paris: Bibliothèque Sciences Albin Michel, 1998).
- Clark, Terry N., "The Structure and Functions of a Research: The Année Sociologique", *European Journal of Sociology 9* (1968).
- Connell, R.W., "Why Is Classical Theory Classical?", *American Journal of Sociology* 102, No. 6 (May 1967).
- Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*, trans. W.D. Halls (Glencoe: Free Press, 1982 [1938]).
- Foucault, Michel, *The Archeology of Knowledge* (New York: Pantheon, 1972).
- Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents* (New York: W. W. Norton, 1961 [1930]).
- Freud, Sigmund, *The Ego and the Id* (New York: w. w. Norton, 1960 [1923]).
- Freud, Sigmund, *The Interpretation of Dreams* (New York: Basic Books, 1955 [1900]).

– Freud, Sigmund, The *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (1957 [1915]).
– Gold, Deborah T., "Cross–Fertilization of the Life Course and Other Theoretical Paradigms", section 3 of *The Gerontologist* 36, no.2 (April 1996).
– Goode, William, J., "Rational Choice Theory", *American Sociologist,* 28, no 2 (Summer 1997).
– Goode, William, J., "Rational Choice Theory", *American Sociologist,* 28, no 2 (Summer 1997).
– Harawy, Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991).
– Harding, Sandra, *The Science Question in Feminism*, (Ithaca: Cornell University Press, 1986).
– Jensen, Sue Curry, "Is Science a Man? New Feminist Epistemologies and Reconstruction of Knowledge" *Theory and Society* 19, no.2 (April 1990).
– Jordan, Constance, *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models* (Ithaca: Cornell University Press, 1990).
– Keller, Evelyn Fox, *Refections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1985).
– Kelly, Joan, *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
– Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique* (Paris, La Découverte, 1991).
– Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).
– Lucien Febvre, and G, Friedmann, *Humanisme du travail et humanité*, Cahiers des Annales 5 (Paris: A. Colin, 1950).
– Marx, Karl, and Friedric Engels. *The Communist Manifesto* (New York: International Publishers, 1948 [1848]).

- Marx, Karl, *The 18th Brunaire of Louis Napoleon* (New York: International Publishers, 1963 [1852]).
- McNeil, William, *Mysthistory and Other Essays* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).
- Mies, Maria and Vandana Shiva, *Ecofeminism* (New Delhi: Kali for Women, 1993).
- Morrison, Kenneth, *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought* (London: Sage, 1995).
- Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, 2nd ed.(Glencoe: Free Press, 1949 [1937]).
- Prigogine, Ilya and Isabelle Stengers, *Order out of Caos: Man's New Dialogue with Nature* (Boulder: New Sciences Library, 1984).
- Prigogine, Ilya, *The End of Certainty* (New York: Free Press, 1997).
- Smelser, Neil, "The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences", *American Sociological Review*, 63, no.1 (Feb.1998).
- Smelser, Neil, *Problematics of Sociology* (Berkeley: University of California Press, 1997).
- Wallerstein, Immanuel et al., *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Stanford: Stanford University Press, 1996).
- Weber, Max, *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946 [1919]).
- Weber, Max, Guenther Roth, and Claus Wittich, *Economy and Society* (New York: Bedmnister Press, 1968).

